HISTORY OF WESTERN ATHEISM

تاریخ الحادِ مغرب

HISTORY OF WESTERN ATHEISM

تاریخ الحادِ مغرب

(یورپ میں انکارِ خدا، لادینیت اور آزاد خیالی کا تاریخی و فکری جائزہ)

- یورپ میں انکارِ خدا، لادینیت اور آزاد خیالی کی پچیس سو سالہ تاریخ
- معروف مغربی ملحدین کا تعارف اور افکار
- الحاد کا تعارف، اقسام، اسباب و محرکات اور شماریاتی رپورٹس
- معروف فلسفیوں خصوصاً ہیوم اور کانٹ کا تعارف
- وجود باری تعالیٰ کے عقلی دلائل، جواب اور جواب الجواب
- رد الحاد کے اصول اور عمومی ہدایات
- ملحدین کے اعتراضات کا تنقیدی جائزہ

فیصل ریاض شاہد

عکس
AKSPUBLICATIONS

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں

نام کتاب : تاریخ الحادِ مغرب

مصنف : فیصل ریاض شاہد

سنہ اشاعت: 2021

تعداد : 600

قیمت : 1500

عکس

AKSPUBLICATIONS
Ph: 042-629400, Cell: 03004827500
E-mail: publications.aks@gmail.com
Ground Floor, Mian Chambers, 3-Temple Road, Lahore

انتساب

عزیز دوست

محمد ریحان احمد (ولید احمد)

کے نام۔۔۔

فہرست مضامین

چند اہم اصطلاحات کی وضاحت

اصطلاح	مفہوم
مابعدالطبیعیات	ما (جو)، طبیعیات (مادی کائنات)، مابعدالطبیعیات کا لغوی مطلب ہے "مادی کائنات سے وراء"۔ اس کا اصطلاحی مطلب ہے "ایک ایسی متوازی دنیا جو اس مادی کائنات سے الگ اپنی مستقل شناخت رکھتی ہے لیکن اسے انسان حواس خمسہ سے محسوس نہیں کر سکتا"، مثلاً جنت، جہنم اور عالم ملکوت وغیرہ۔ مابعدالطبیعیات کو انگریزی میں Meta-Physics کہتے ہیں۔ (اسی سے لفظ مابعدالطبیعیاتی/مابعد الطبیعی بنا ہے جس کا مطلب ہے "ایک ایسا وجود جو مابعدالطبیعیات سے متعلق ہو" مثلاً خدا، جنات، فرشتے وغیرہ۔) "مابعدالطبیعیات" فلسفے کی ایک شاخ کا نام بھی ہے جس میں مابعدالطبیعیاتی سوالات سے بحث کی جاتی ہے، مثلاً کیا خدا موجود ہے؟ کیا فرشتے موجود ہیں؟ جنت اور جہنم کی کیفیت کیا ہے؟ یہ اور ان جیسے بیشتر "مذہبی نوعیت کے" سوالات کا تعلق فلسفے کی اسی شاخ سے ہے۔
قائم بالذات	قائم بالذات کو انگریزی میں Self-existing کہا جاتا ہے۔ اس سے مراد ایسا وجود ہے جو تخلیق نہ کیا گیا ہو یعنی مخلوق نہ ہو، جو اپنے ہونے میں کسی دوسرے وجود کا محتاج نہ ہو، جس کی توجیہ کیلئے کسی دوسرے وجود کی ضرورت نہ ہو، جس کی ذات کسی خالق کی متقاضی نہ ہو۔ ہم جانتے ہیں کہ کائنات کی ہر شے خدا کی مخلوق ہے، تو پھر قائم بالذات صرف ایک ہی وجود بچتا ہے جسے پیدا نہ کیا گیا ہو، اور وہ ہے اللہ تعالیٰ۔ گویا ہم مسلمانوں کے نزدیک قائم بالذات یعنی اپنے آپ سے موجود صرف اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے، خدا کے سوا ہر شے قائم بالغیر ہے۔
قائم بالغیر	قائم بالغیر قائم بالذات کا الٹ ہے۔ اس سے مراد ایسا وجود ہے جو اپنے ہونے میں کسی دوسرے وجود کا محتاج ہو۔ مثلاً یہ لکڑی کی میز، یہ اپنے ہونے میں بڑھئی کی

محتاج ہے لہٰذا یہ قائم بالغیر ہے۔ اسی طرح یہ کائنات بھی قائم بالغیر ہے کیونکہ از خود موجود نہیں ہو سکتی تھی، اس کے وجود میں آ سکنے کیلئے ضروری تھا کہ اسے اللہ تعالیٰ اپنے دست قدرت سے تخلیق فرماتا۔

قدیم — قدیم سے مراد ہے "ازلی" یعنی ایک ایسا وجود جو وقت کی تخلیق سے بھی پہلے سے موجود ہو، جس کو کسی لمحہ تخلیق میں پیدا نہ کیا گیا ہو، جو ہمیشہ سے ہو۔ ایسا وجود صرف خدا کا ہے جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ اللہ رب العزت وہ واحد وجود ہے جسے کسی لمحہ تخلیق میں پیدا نہیں کیا گیا بلکہ خود وقت اللہ رب العزت کی مخلوق ہے۔

حادث — حادث قدیم کا الٹ ہے۔ اس سے مراد ایسا وجود ہے جو کسی لمحہ تخلیق میں یا کسی خاص وقت میں پیدا کیا گیا ہو۔ یہ کائنات اور اس کا ہر ذرہ حادث ہے۔ اللہ تعالیٰ نے زمان و مکاں کو ایک مخصوص لمحہ تخلیق میں پیدا فرمایا۔

ممکن الوجود — ایسا وجود جس کا موجود ہو سکنا کسی منطقی تضاد کو جنم نہ دے، یا سادہ لفظوں میں ایک ایسا وجود جو فی الخارج موجود تو نہ ہو لیکن اس کے موجود ہو سکنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔

یہ کائنات اپنی تخلیق سے پہلے ممکن الوجود تھی۔ اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ یہ صفحہ ہستی پر آ موجود ہو پس اس نے اپنے دست قدرت سے اسے "موجود" کر دیا۔

محال — محال ممکن الوجود کا الٹ ہے، اس سے مراد ایسا وجود یا ایسی شے ہے جو نہ تو موجود ہو اور نہ کبھی موجود ہو سکتی ہو۔ محال ہی کو محال بالذات بھی کہا جاتا ہے۔ البتہ علمائے کلام نے محال کی چند اقسام بھی بیان فرمائی ہیں۔

محال عادی: ایسی شے یا وجود جو ماضی میں کبھی موجود نہ رہا ہو اور قرائن یہ بتاتے ہوں کہ یہ شے آئندہ بھی وجود نہیں پائے گی۔ یعنی یہ ایسا محال ہے جو عادت یا تاریخی طور پر محال ہو۔

محال شرعی: ایسی شے یا وجود جس کا ہونا کسی منطقی تضاد کو جنم تو نہ دے لیکن اس کا ہونا اللہ رب العزت کے کسی فرمان یا وعدے کے خلاف ہو۔ مثلاً مشرکین کا جنت میں جانا۔ اگر اللہ تعالیٰ نے جنت میں جانے کیلئے ایمان کو شرط قرار نہ دیا ہوتا تو اصلاً کفار بھی جنت میں جا سکتے تھے لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ نے جنت کو مشرکین پر حرام کر

دیا ہے لہٰذا اب مشرکین کا جنت میں جانا محال شرعی ہوا۔

محال عقلی/ محال بالذات: ایسی شے یا وجود جس کا پایا جانا کسی منطقی تضاد کو جنم دے یعنی ایسی شے جس کا پایا جاسکنا عقلی طور پر ناممکن ہو۔ مثلاً ایک گول چوکور یا چورس دائرہ۔

اصلی محال یہی محال بالذات ہوتا ہے، محال عادی یا محال شرعی محض لغوی یا اضافی طور پر محالات ہیں۔

واجب الوجود — واجب الوجود سے مراد ایسا وجود ہے جس کا موجود ہونا عقلی طور پر لازم ہو۔ یعنی جس شے یا وجود کو موجود ماننا عقل سلیم کی مجبوری ہو۔ ایسا وجود یعنی واجب الوجود صرف خدا تعالیٰ کی ذات ہے۔

ہیومن ازم — Humanism سے مراد مغربی مفکرین کا ایک ایسا فلسفہ حیات ہے جس کے مطابق خدا احکم الحاکمین (حاکم حقیقی) نہیں ہے بلکہ انسان اپنا حاکم خود ہے۔ لہٰذا کسی بھی انفرادی یا اجتماعی انسانی مسئلے کا حل خدا، پیغمبر، قرآن، حدیث یا کسی بھی مذہبی منبع و ذریعہ علم سے اخذ کرنے کی بجائے خالصتاً انسانی عقل کی روشنی میں اخذ کیا جانا چاہیئے۔ ہیومن ازم کی مختصر تعریف سوفسطائی فلسفی پروٹاغورس کے اس مقولے کو قرار دیا جاسکتا ہے، "انسان ہر شے کا پیمانہ ہے"۔

سیکولرازم — Secularism ہیومن ازم پر مبنی فلسفہ حیات ہے۔ یہ ہیومن ازم کا وہ پہلو ہے جو انسان بحثیت مجموعی، انسان بحثیت معاشرہ اور انسان بحثیت فردِ ریاست سے بحث کرتا ہے۔ سادہ لفظوں میں سیکولرازم سے مراد ایک ایسا ریاستی نظام ہے جس کے مطابق ریاست اور مذہب کو جدا جدا ہونا چاہیئے۔ ریاست کا کوئی سرکاری مذہب نہیں ہونا چاہیئے۔ کسی بھی انسانی اجتماع مثلاً معاشرے یا ادارے کا نظام کسی مخصوص مذہب کے مطابق نہیں ہونا چاہیئے۔ بلکہ ہر وہ فیصلہ جس کا تعلق انسانوں کے کسی گروہ سے ہو، اس کو مذہب سے آزاد عقل پر مبنی ہونا چاہیئے۔ سیکولرازم خدا اور مذہب کو انسان کی اجتماعی زندگی سے باہر نکالنے کا نام ہے۔

لبرل ازم — Liberalism بھی ہیومن ازم پر مبنی فلسفہ حیات ہے۔ یہ ہیومن ازم کا وہ پہلو ہے جو ہر انسان سے اس کی ذاتی یا انفرادی سطح پر بحث کرتا ہے۔ سادہ لفظوں میں لبرل ازم سے مراد ایسا نظام ہے جس کے مطابق ہر انسان کو بلا تفریق حلال و حرام، ہر کام

کر سکنے کی آزادی کا حق حاصل ہے۔ اس آزادی پر صرف ایک قدغن ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک فرد کی آزادی کسی دوسرے فرد کی آزادی کو مجروح نہ کرے۔ لبرل ازم خدااور مذہب کو انسان کی انفرادی زندگی سے باہر نکال دینے کا نام ہے۔

علت — علت کو انگریزی میں Cause کہتے ہیں۔ علت سے مراد ہے کسی شے یا عمل کا سبب اور وجہ۔ مثلا دن اور رات کے آنے اور جانے کی علت زمین کی محوری گردش ہے۔

معلول — معلول کو انگریزی میں Effect کہتے ہیں۔ معلول سے مراد وہ عمل یا شے ہے جو کسی Cause یا سبب کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہو۔ مثلا زمین کی محوری گردش کے نتیجے میں دن اور رات کا بدلنا معلول ہے۔

علت العلل / علت اولیٰ — اگر ہم اشیاء اور مظاہر کائنات پر غور کریں تو ہمیں علتوں کی ایک زنجیر یا لڑی سی نظر آتی ہے۔ مثلا بارش کی علت بادل ہیں۔ بادلوں کی علت سمندری بخارات ہیں۔ ان بخارات کی علت تپش ہے۔ تپش کی علت سورج ہے وغیرہ وغیرہ۔ ہر معلول کے پیچھے علتوں کی ایک لمبی زنجیر ہوتی ہے۔ یہ زنجیر خدا پر جا کر ختم ہوتی ہے۔ کائنات کو خدا نے بنایا لہٰذا خدا کائنات کی علت ہے لیکن چونکہ خدا کو کسی نے نہیں بنایا اس لئے خدا پر یہ زنجیر ختم ہو جاتی ہے۔ پس خدا علت العلل (تمام علتوں کی علت) یا علت اولیٰ (پہلی علت) ہے۔ علت العلل یا علت اولیٰ کا لفظ جہاں کہیں بھی آئے اس سے خدا مراد ہوتا ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

عقل سلیم اور آزاد عقل

اللہ تعالیٰ نے ابوالبشر حضرت سیدنا آدم علیہ السلام کو تخلیق فرما کر فرشتوں کو حکم دیا کہ وہ آدمؑ کے سامنے سجدہ ریز ہو جائیں۔ فرشتوں نے حکم کی تعمیل کی اور سیدنا آدمؑ کو تعظیمی سجدہ کرکے انسان کی عظمت کا اعتراف کر لیا لیکن ابلیس نے آدمؑ کو سجدہ نہیں کیا۔ جب اس سے انکار کی وجہ پوچھی گئی تو اس نے اللہ رب العزت کے سامنے ایک عقلی استدلال پیش کیا، چونکہ اس کا استدلال اور اخذ کردہ نتیجہ قابل رد تھے پس اللہ رب العزت نے اسے مردود قرار دے دیا۔ اس موقع پر ابلیس "شیطان" بن گیا۔

دراصل اللہ رب العزت نے اپنا ایک نمائندہ تخلیق کرنے کا ارادہ فرمایا اور اس بابت فرشتوں کو آگاہ فرمایا۔ فرشتوں نے اللہ رب العزت کا ارادہ سن کر عرض کیا کہ اے باری تعالیٰ کیا تو ایک ایسی مخلوق کو اپنا خلیفہ بنا رہا ہے جو قتل و فساد اور خونریزی کرے گی؟ یہ عرض سن کر اللہ تعالیٰ نے جواب دیا کہ اے فرشتو! تخلیق آدمؑ کا مقصد و غایت تم نہیں جانتے لہٰذا تمھارے یہ تحفظات غیر اہم ہیں۔ یہ جواب پا کر فرشتوں نے اللہ تعالیٰ کی بزرگی اور کبریائی کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا اور عرض کیا کہ باری تعالیٰ بے شک تو بہتر جاننے والا ہے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے سیدنا آدمؑ کو تخلیق فرمایا اور علم کی دولت عطا فرمائی۔ اب فرشتوں کو حکم دیا کہ جو کچھ میں نے آدمؑ کو سیکھایا ہے، بھلا تم بھی بتاو تو سہی، لیکن فرشتے عاجز آ گئے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے آدمؑ کو حکم دیا کہ اے آدمؑ! اب آپ اپنے علم و فضل کا اظہار فرمایئے۔ آدمؑ نے حکم کی تعمیل فرمائی۔ یہ تمام واقعہ حضرت آدمؑ کی فرشتوں پر زبانی فضیلت کا اظہار تھا۔

جب یہ ظاہر ہو چکا کہ آدمؑ علم و فضل میں فرشتوں سے بڑھ کر ہیں تو اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ اب آدمؑ کو تعظیمی سجدہ کرو تاکہ تمھارے عمل سے بھی آدمؑ کی فضیلت متحقق ہو جائے۔ فرشتوں نے حکم باری تعالیٰ کی تعمیل کی اور آدمؑ کے سامنے سجدہ ریز ہو گئے، گویا یہ ثابت ہو گیا کہ انسان فرشتوں سے افضل ہے۔ ابلیس بھی یہ سارے مناظر دیکھ رہا تھا اور دل ہی دل میں آدمؑ سے حسد کر رہا تھا۔ تمام فرشتوں نے آدمؑ کی فضیلت کا اقرار کر لیا تھا لیکن ابلیس نے سجدہ نہیں کیا، اس نے حکم باری تعالیٰ کی تعمیل نہیں کی۔ اللہ تعالیٰ نے اس کے اس انکار پر سوال کیا کہ اے ابلیس! تعمیلِ حکم سے انکار کی جراءت تجھ میں اب پیدا ہوئی یا تو پہلے ہی سے سرکش ہو چکا تھا؟ ابلیس نے اللہ تعالیٰ کے اس سوال کا جواب دینا ضروری نہیں سمجھا اور اپنے انکار کی وجہ بیان کرنا شروع کر دی۔

یہاں سے معاملہ نہایت سنجیدہ ہو جاتا ہے اور بات کچھ مزید توجہ طلب ہو جاتی ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ابلیس کا حکم باری تعالیٰ کی تعمیل سے انکار کرنا محض ایک جذباتی رد عمل تھا یا اس نے سوچ سمجھ کر ایسا کیا تھا؟

ابلیس نے اللہ تعالیٰ سے جو مکالمہ کیا، اس سے واضح ہے کہ ابلیس کا حکم باری تعالیٰ سے انکار بغیر سوچے سمجھے نہیں تھا، بلکہ اس نے اپنے انکار کو منطقی بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی، منطقی دلیل فراہم کی اور اپنی عقل سے ثابت کرنا چاہا کہ اللہ تعالیٰ کا حکم غیر منطقی اور ناقابل عمل ہے، لہٰذا (معاذ اللہ) خدا باطل بجانب اور ابلیس حق بجانب ہے۔

ابلیس نے حکم باری تعالیٰ کے انکار کے جواز کے طور پر جو استدلال پیش کیا، وہ یہ تھا؛

مقدمہ اول۔۔۔ مجھے آگ سے تخلیق کیا گیا ہے

مقدمہ ثانی۔۔۔ آدمؑ کو مٹی سے تخلیق کیا گیا ہے

نتیجہ۔۔۔ چونکہ آگ مٹی سے افضل ہے پس میں آدمؑ سے افضل ہوں

چونکہ میں آدم سے افضل ہوں پس افضل کو زیب نہیں دیتا کہ وہ کمتر کو سجدہ کرے لہٰذا میں آدمؑ کو سجدہ نہیں کروں گا۔

ابلیس کے نزدیک آدمؑ کو سجدہ کرنا غیر منطقی تھا، گویا اس کے نزدیک خدا کا حکم غیر منطقی تھا، یعنی اس کے نزدیک خدا اسے ایک غیر منطقی فعل کو بجالانے کا حکم دے رہا تھا سو اس نے حکم نہ مان کر خود کو خدا سے زیادہ معقول زیادہ عقلمند ثابت کرنا چاہا۔

ابلیس کے استدلال پر غور فرمائیے، کیا ابلیس کا استدلال درست تھا؟

ہر گز نہیں، اس کا استدلال درست نہیں تھا۔ اس کا استدلال بظاہر تو منطقی تھا لیکن حقیقتاً بے بنیاد تھا، اس کے استدلال کی کوئی منطقی بنیاد نہیں تھی۔ جن مقدمات سے اس نے مطلوبہ نتیجہ اخذ کیا، ان مقدمات سے وہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ ابلیس نے دو بنیادی غلطیاں کیں،

پہلی یہ کہ اس نے آگ اور مٹی، جو دو مختلف انواع ہیں، کا تقابل کیا حالانکہ آگ اور مٹی یا کسی بھی طرح کی دو مختلف الانواع اشیاء کا موازنہ کرنا منطقی طور پر درست نہیں ہے۔

اس کی دوسری غلطی یہ تھی کہ اس نے آگ کو مٹی سے افضل قرار دیا حالانکہ آگ کے مٹی سے افضل ہونے پر کوئی منطقی دلیل موجود نہیں ہے، آگ کے اپنے کچھ خصائص ہیں اور مٹی کے اپنے۔

لہٰذا یہ واضح ہو گیا کہ ابلیس کا آدمؑ کو سجدہ نہ کرنا منطقی طور پر غلط تھا۔

کہا جاتا ہے کہ ابلیس عابدوں کا عابد اور استادوں کا استاد تھا، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ابلیس کو اپنی اتنی واضح غلطیاں بھی نظر نہ آئیں؟ جی ہاں، اسے اپنی واضح غلطی نظر نہ آئی، کیونکہ جب وہ اپنا آرگومینٹ ڈیویلپ کر رہا تھا، تب وہ آدمؑ سے حسد اور تکبر کے جذبات کے زیر اثر تھا اور اس کی عقل جذبات کی لونڈی بن چکی تھی۔ جب عالم یہ ہو تو پھر اپنی بڑی سے بڑی غلطی بھی نظر سے اوجھل ہو جاتی ہے۔

اگر آپ اس سارے قصے پر غور فرمائیں تو معلوم ہو گا کہ ابلیس کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ اس نے حسد اور تکبر کے زیر اثر ایک غلط منطق گھڑی اور اپنے خالق و مالک کے حکم، اس کی شان، اس کی کبریائی اور دانائی کو پسِ پردہ ڈال کر اپنی عقل پر انحصار کیا۔ فرشتوں نے بھی تخلیقِ آدمؑ کے وقت اپنے تحفظات کا اظہار کیا تھا لیکن چونکہ شان کبریائی بھی ان کے پیش نظر تھی لہٰذا جلد ہی انہیں اپنی نارسائی کا احساس ہو گیا۔ دوسری طرف ابلیس نے اول تو اللہ رب العزت کی الوہیت کو پیش نظر نہیں رکھا اور دوم اپنے حسد کے جذبے کو تسکین پہنچانے کیلئے منطق کا سہارا لیا۔

فرشتوں نے چونکہ مقام الوہیت کو مد نظر رکھا اور حکم باری تعالیٰ کے سامنے سرِ عقل خم کر دیا اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ فرشتوں کی عقل، "عقل سلیم" تھی جبکہ ابلیس نے مقام الوہیت کو مد نظر نہیں رکھا اور اس نے حکم باری تعالیٰ کے سامنے سر منطق خم نہیں کیا اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ اس کی عقل، "عقل خبیث" یا آزاد عقل تھی۔ (آزاد بمعنی "خدا سے آزاد")

یہاں ہمارے پاس عقل کی دو اقسام برآمد ہو جاتی ہیں۔

1۔ ایسی عقل جس کا بنیادی تناظر Principle Perspective خدا ہو، جیسے فرشتوں کی عقل نے خدا کی الوہیت کو اصل الاصول اور بنیادی تناظر کے طور پر قبول کیا اور اپنی عقل کو اس کے تابع رکھ کر questioning کی۔ ایسی عقل کو عقل سلیم کہا جاتا ہے۔

2۔ ایسی عقل جس کا بنیادی تناظر خدا کے علاوہ کچھ اور ہو مثلاً ابلیس کی عقل حسد کی بنیاد پر فیصلہ کر رہی تھی، ایسی عقل کو عقل خبیث یا آزاد عقل کہتے ہیں۔ جدید فلسفے میں خدا سے آزاد تعقل کو ایک "آزاد Free" تعقل کہا جاتا ہے لیکن حقیقتاً یہ آزاد نہیں ہوتا بلکہ نفس کے تابع ہوتا ہے۔

عقل اور اس کا تناظر Perspective

عقل اپنی اصل میں ایک پروسیسر Processor ہے نا کہ ماخذ علم Source of Knowledge۔ عقل کے ایک پروسیسر ہونے اور ماخذِ علم نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ صرف اسی صورت میں کام کر سکتی ہے جب اس سے کام نکلوانے کیلئے اسے ڈیٹا Data فراہم کیا جائے، یہ ڈیٹا معلومات Information کی صورت میں ہوتا ہے، بغیر ڈیٹا یا معلومات، عقل خالی مشین کی طرح ہوتی ہے جس سے کسی بھی قسم کی آوٹ پٹ Output حاصل نہیں ہوتی۔ عقل سے آوٹ پٹ یعنی منطقی نتائج Logical Conclusions صرف اسی صورت میں برآمد ہوتے ہیں جب اِن پٹ کے طور پر اسے معلومات فراہم کی جائے۔ عقل اس معلومات کو پروسیس کرتی ہے اور اس سے نتائج برآمد کرتی ہے۔ یعنی ہم عقل کو ایک مشین کہہ سکتے ہیں۔

جیسے ہر مشین کے کام کرنے کا ایک اصول ہوتا ہے ایسے ہی عقل کا بھی ایک بنیادی اصول ہوتا ہے جسے عقل کا بنیادی تناظر Principle Perspective کہتے ہیں۔ عقل کی ساخت ایسی ہے کہ یہ اپنے بنیادی تناظر، پیش فکری عقائد Metaphysical Assumptions، اور کچھ مفروضات Suppositions یا مسلمات کے بغیر مطلّقاً آزادانہ طور پر فعال نہیں ہو سکتی۔

عقل سلیم کا بنیادی تناظر یا اصل الاصول وحی الہی ہے۔ یہ اپنے ہر عمل میں خدا کے وجود و صفات اور عبدیت کے تقاضوں کو مدنظر رکھتی ہے اور ہر توجیہ Explanation خدا ہی سے اخذ کرتی ہے۔ اس کے برعکس آزاد عقل (درحقیقت غلام عقل) کا اصل الاصول وحی الہی یا خدا کے علاوہ کچھ بھی ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر جتنے بھی بڑے فلسفی گزرے ہیں، انہوں نے اولا خود ایک اصول تخلیق کیا اور پھر تمام تر حیات و کائنات اور ان کے مظاہر کی توجیہ اسی اصول سے کی۔ مثلاً مارکس نے جدلیات کو اصل الاصول کے طور پر لیا اور پھر ہر ہر مظہر کو اسی کی روشنی میں بیان کیا۔ افلاطون نے تعقلات اور عالم امثال کو بنیادی اصول کے طور پر

لیااور پھر حیات وکائنات کی توجیہ اسی سے کی۔

جدلیات کا تصور ہو یا عالم امثال کا، اور انہی کی طرح دیگر جتنے بھی فلسفیانہ نظاموں کے اصل الاصول اور بنیادی تناظرات ہیں، ان میں سے کوئی بھی وحی Revelation سے ماخوذ نہیں، سب کے سب فلسفیوں کی خدا و مذہب سے آزاد عقول سے ماخوذ ہیں۔ اس طرح فلسفے کی تاریخ میں وحی اور "عقل" ہمیشہ سے گویا دو حریفین کے طور پر موجود رہے ہیں۔ وحی و عقل کی کشمکش نے دو روایات کو جنم دیا۔ ایک روایت فلسفے Philosophy کی ہے جس میں عقل کا بنیادی تناظر وحی سے آزاد رہا ہے اور دوسری روایت کلام Theology کی ہے جس میں متکلمین نے وحی کو اصل الاصول کے طور پر قبول کرکے فلسفہ طرازی کی ہے۔

عقل کا بنیادی تناظر Principle Perspective درحقیقت انسان کی مابعدالطبیعیاتی پوزیشن Metaphysical Position ہوتا ہے۔ انسانی علم اس وقت تک پروان نہیں چڑھ سکتا جب تک انسان مابعدالطبیعیاتی پوزیشنز میں سے کوئی پوزیشن نہ اختیار کر لے۔ دوسرے الفاظ میں، چند بنیادی فلسفیانہ سوالات کے حوالے سے کوئی مخصوص پوزیشن اختیار کئے بغیر انسان کوئی بھی تصور پیش نہیں کر سکتا۔ مثلاً یہ سوال کہ انسان کا مقصد حیات کیا ہے؟ کا جواب اس وقت تک نہیں دیا جا سکتا جب تک چند فلسفیانہ سوالات کا کوئی جواب معلوم، یا کم از کم فرض نہ کر لیا جائے۔ وہ بنیادی سوالات کون سے ہیں کہ جن کے حوالے سے کوئی پوزیشن اختیار کرنا انسان کے لئے لازم ہے؟ وہ سوالات یہ ہیں؛

1۔ کیا خدا موجود ہے؟
2۔ بہر دو صورت اس کے ہونے نہ ہونے کے انسانی زندگی پر کیا اثرات اور انسان سے کیا تقاضے ہیں؟
3۔ انسان کی حقیقت کیا ہے؟ انسان کیسے وجود میں آیا؟ انسان کا مقصد حیات کیا ہے؟
4۔ موت کی حقیقت کیا ہے؟ کیا موت کے بعد بھی کوئی زندگی ہے؟
5۔ خیر و شر کیا ہے؟ حسن و قبح کیا ہے؟ خیر و شر کا ماخذ کیا ہے؟
6۔ کائنات کیا ہے؟ اس کی حقیقت کیا ہے؟
7۔ علم کیا ہے؟ علم کے ذرائع کتنے اور کون کون سے ہیں؟ علم کا ماخذ کیا ہے؟

یہ اور ان جیسے چند دوسرے بنیادی نوعیت کے سوال ہیں کہ جن کا کوئی جواب دیے بغیر کوئی بھی انسان علم کا ایک زینہ بھی اوپر نہیں چڑھ سکتا۔ ان سوالوں کا جواب اگر معلوم نہ ہو پائے تو اس کے باوجود کوئی نہ کوئی جواب فرض کر لینا لازم ہے۔

ان سوالات سے انسان کا تصور جہان World View تشکیل پاتا ہے اور تصور جہان ہی در حقیقت عقل کا وہ بنیادی تناظر ہوا کرتا ہے جس کی روشنی میں عقل مختلف فیصلے کرتی ہے اور مختلف احکام لگاتی ہے۔ عقل کے سامنے جب مختلف سوالات پیش کئے جاتے ہیں تو عقل اپنے ورلڈ ویو یعنی بنیادی تناظر کی حدود و قیود کے اندر رہتے ہوئے ہی ان سوالوں کا جائزہ لیتی ہے۔ عقل اپنے بنیادی تناظر سے باہر یا اس کے خلاف نہیں جا سکتی۔ اس کی کوشش ہوتی ہے کہ اشیاء کو اپنے تناظر سے ہم آہنگ کر لے یعنی اشیاء و مظاہر کی کوئی ایسی توجیہ پیش کرے جو اس کے بنیادی تناظر کی رو سے معقول reasonable قرار پائے۔ عقل صرف اس بات کو معقول قرار دیتی ہے جو اس کے تناظر سے مطابقت رکھتی ہو۔ جو شے اس کے اصل الاصول کے خلاف جائے، اس پر فوراً غیر معقولیت کا فتویٰ لگا دیتی ہے۔

الحاصل یہ کہ آزاد عقل کوئی وجود نہیں رکھتی۔ عقل اپنے تناظر Perspective کی محتاج اور محکوم ہوتی ہے۔ اس کے معروف تناظرات کو ہم دو اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلا تناظر الہامی اور مبنی بر وحی تناظر ہے Religious Perspective جسے مذہب کہتے ہیں جبکہ دوسری قسم ان تناظرات کی ہے جو وحی سے صرفِ نظر کر کے خالص انسانی نقطہ نگاہ اور فلسفیانہ نفس کی خواہشات کی روشنی میں تشکیل دئے گئے ہیں۔ اس کی مثال میں ہم مختلف فلسفیانہ نظام پیش کر سکتے ہیں۔

معقولیت Rationality اور موجودیت Actuality

معقولیت سے مراد ہے کسی بات کا معقول یعنی عقلاً درست ہونا۔ یعنی منطقی طور پر قابل قبول ہونا جبکہ موجودیت سے مراد ہے کسی شے کا فی الخارج اس حتمیت Certainity کے ساتھ موجود ہونا کہ اسے موجود ثابت کرنے کیلئے کسی دلیل کی ضرورت نہ پڑے۔ گویا معقولیت سے مراد ہے عقلاً قابل قبول ہونا اور موجودیت سے مراد ہے بداہتاً موجود ہونا۔

یقین کے تین درجے ہیں، علم الیقین (علم)، عین الیقین (عرفان) اور حق الیقین (ایقان)۔ علم الیقین سے مراد ہے کسی شے کے بارے میں سن کر اس پر یقین کر لینا ہے، عین الیقین سے مراد ہے کسی شے کے بارے میں سننے کے بعد اس پر غور و فکر کرنا اور منطق کی روشنی میں شے کو متحقق پا کر اس پر یقین کرنا جبکہ حق الیقین سے مراد ہے بعد از مشاہدہ شے کی پوری جانچ پڑتال کر کے اس کی حقیقت کو پا لینا۔ انسان کی خلقی ساخت ایسی ہے کہ یہ صرف انہی موجودات کی موجود ہونے پر سو فیصد یقین رکھتا ہے جن کی موجودگی کو وہ اپنے حواس سے محسوس کر سکے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس دنیا میں انسان کو مابعدالطبیعیاتی موجودات کی بابت

زیادہ سے زیادہ عین الیقین حاصل ہو سکتا ہے، حق الیقین کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ یعنی چونکہ خدا کو حواس سے محسوس نہیں کیا جا سکتا اس لئے ہم زیادہ سے زیادہ صرف اتنا کر سکتے ہیں کہ کائنات پر غور کریں اور اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کی بنیاد پر اس کے وجود پر یقین کر لیں۔

دلیل reason اور ثبوت evidence کو عموما ایک ہی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے لیکن ان دونوں میں فرق ہے۔ دلیل اپنی اصل میں ایک منطقی استدلال Logical Inference ہوتی ہے جو عقل کو اپیل کرتی ہے جبکہ ثبوت حِسی physical ہوتا ہے جسے حواس سے محسوس کیا جا سکتا ہے۔مابعدالطبیعیاتی موجودات چونکہ عالَمِ غیب سے متعلق ہیں اس لئے ان کے وجود پر ثبوت پیش نہیں کیا جا سکتا، ان کے بارے میں صرف منطقی استدلال کی روشنی میں ہی کوئی رائے قائم کی جا سکتی ہے۔ یعنی مابعدالطبیعیاتی موجودات کے حوالے سے یہ سوال کہ مثلاً خدا موجود ہے یا نہیں؟ غیر متعلقہ سوال ہے۔ سوال یوں ہونا چاہئے کہ خدا کو ماننا معقول Reasonable ہے یا نہیں؟ یا پھر خدا کو ماننا زیادہ معقول ہے یا نہ ماننا؟ یعنی بحث موجود ہونے نہ ہونے میں نہیں بلکہ ریشنل ہونے نہ ہونے کی بنیاد پر کی جائے گی۔

اگر منطق کسی میٹافزیکل وجود کو معقول Rational قرار دے تو اگرچہ اس سے اُس وجود کا فی الخارج موجود ہونا حق الیقین کے درجے میں ثابت نہیں ہوتا البتہ عین الیقین کے درجے میں ضرور ثابت ہو جاتا ہے۔ اور یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ عین الیقین کوئی کم تر یا بے کار درجہ نہیں ہے بلکہ انسان کو کائنات کے بارے میں جتنا بھی علم اور وجود کائنات پر جتنا بھی یقین ہے، اس کا بیشتر حصہ صرف علم الیقین کے درجے کا ہے، بہت کم حصہ عین الیقین کے درجے کا ہے۔ حق الیقین انسان کو صرف ایک ہی وجود کی بابت حاصل ہے اور وہ وجود انسان کا اپنا وجود ہے۔ یعنی مجھ پر سو فیصد قطعیت کے ساتھ صرف اور صرف خود میرا اپنا وجود ثابت ہے، کہ جس پر میں کسی صورت بھی شک نہیں کر سکتا۔ مجھ سے باہر یا میرے علاوہ جو کچھ بھی موجود ہے اور اس کے بارے میں مجھے جتنا بھی یقین حاصل ہے وہ زیادہ تر علم الیقین اور اس کا کچھ حصہ عین الیقین کے درجے کا ہے۔ پس اولا تو مابعدالطبیعیاتی موجودات کے حوالے سے حق الیقین کا مطالبہ ہی غلط ہے اور ثانیا عین الیقین کے درجے میں ثابت شدہ موجودات کی نفی کرنا تمام انسانی علوم کی نفی کرنے کے مترادف ہے۔ پس اگر دلائل کی روشنی میں خدا کا ہونا معقول ثابت ہو جائے تو ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ خدا موجود ہے۔

ملحدین کا ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ وہ خدا کے وجود پر ثبوت evidence طلب کرتے ہیں اور چاہتے ہیں

کہ خدا کو حق الیقین کے درجے میں ثابت کیا جائے۔ ان کا یہ مطالبہ غیر عقلی ہے کیونکہ خدا کی بابت حق الیقین کا دعویٰ تو خود اہل مذہب کا بھی نہیں ہے۔ اہل مذہب مثلاً مسلمان یہ مانتے ہیں کہ خدا کے وجود پر حق الیقین صرف اسی روز حاصل ہو گا جب خدا انسان کو اپنا دیدار کروائے گا۔ اس سے پہلے ہمیں خدا پر جتنا بھی یقین ہے وہ عین الیقین ہے۔

فلسفہ - ایک تعارف

ہم جس کائنات میں رہتے ہیں، یہ ایک مادی کائنات ہے۔ ہم اس کائنات کو اپنی آنکھوں سے دیکھتے اور حواس سے محسوس کر سکتے ہیں کیونکہ ہمارے حواسِ خمسہ اس مادی کائنات کے ادراک کی اہلیت رکھتے ہیں۔ سمندر، پہاڑ، پودے، انسان، حیوان غرض کائنات میں موجود ہر ایک شے ایک مادی Material وجود ہے۔ لیکن ان مادی موجودات کے برعکس ہم ایک ایسی دنیا کے بھی قائل ہیں جسے نہ تو حواس خمسہ سے محسوس کیا جاسکتا ہے اور نہ عقل محض سے جس تک رسائی حاصل کی جاسکتی ہے۔ مثلاً ہم ایسے متعدد موجودات کے قائل ہیں جنہیں ہم حیطہ ادراک میں تو نہیں لا سکتے لیکن اس کے باوجود ان کے موجود ہونے پر ہمارا پورا ایمان ہے، مثلاً خدا، جنت، جہنم، فرشتے، جنات وغیرہ۔ گویا ہمارے نزدیک دو دنیائیں یا عالم متوازی طور پر موجود ہیں، جن میں سے ایک ہمارا عالم مادی Physical Universe ہے اور دوسرا عالم ایک تصوراتی، غیر مرئی، ناقابل محسوس، ماورائے عقل و ادراک، غیر مادی اور مابعد الطبیعی عالم Metaphysical Universe ہے۔ اس ماورائے عقل و ادراک دنیا، اس کے موجودات اور اس سے وابستہ سوالات و مسائل کا مطالعہ فلسفے کی شاخ "مابعد الطبیعیات Metaphysics" میں کیا جاتا ہے۔ سادہ لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ فزیکل ورلڈ کا مطالعہ فزکس یا سائنس اور میٹافزیکل ورلڈ کا مطالعہ میٹافزکس کہلاتا ہے۔

"کتاب موجود ہے"، یہ ایک سادہ جملہ ہے، جس میں "کتاب"، "موجود" اور "ہے" کے تین الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ اس جملے میں "کتاب" ایک معروف شے ہے، ہم سب اس سے واقف ہیں۔ "ہے" زمانہ حال کی نشاندہی کر رہا ہے۔ درمیان میں لفظ "موجود" آیا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ موجود ہونے سے کیا مراد ہے؟ کوئی شے کب "موجود" ہوتی ہے؟ وجود کیا ہوتا ہے؟ وہ کون سی صفت ہے کہ جو اگر کسی شے میں پائی جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ شے موجود ہے؟ آیا وجود بذات خود کوئی صفت ہے یا نہیں؟ یہ اور ان جیسے بہت سے سوالات جو "وجود" اور "موجود ہونے" یا صرف "ہونے Being" سے بحث کرتے ہیں، وجودیاتی سوالات کہلاتے ہیں۔ ان سوالات سے بحث کرنے والے علم کا نام ہے "وجودیات Ontology" ہے، جو فلسفے

کی ایک اہم شاخ ہے۔

میز پر کتاب کو دیکھنے سے ہم جان جاتے ہیں کہ کتاب میز پر رکھی ہے کیونکہ ہم کتاب کو اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔ اسی طرح بصارت کے علاوہ سماعت، لمس، ذائقے اور خوشبو سے ہم اشیاء کے ارتسامات (ادراکات —ادراک کی جمع-Sansations) حاصل کرتے ہیں اور ان کے بارے میں جان پاتے ہیں۔ ہمارے یہ پانچ حواس Senses حواس خمسہ کہلاتے ہیں۔ چونکہ ہم حواس خمسہ کی مدد سے اشیاء کے بارے میں جان پاتے ہیں اس لئے بجا طور پر حواس خمسہ ایک "ذریعہ علم Way to Knowledge" ہیں۔ بعض باتوں کا علم ہمیں حواس کی بجائے عقلی استدلال Logical Inference/Induction سے ہوتا ہے۔ مثلاً دو جمع دو چار۔ ہم دو یا جمع یا چار کو حواس خمسہ سے محسوس نہیں کرتے لیکن اس کے باوجود ہمیں علم ہے کہ دو جمع دو چار ہوتا ہے۔ ہمیں یہ علم استدلال سے حاصل ہوتا ہے۔ تو بلا شبہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ حواس خمسہ اور عقل، دونوں دو الگ ذرائع علم ہیں۔ ان دو ذرائع علم پر تمام انسانوں کا اجماع ہے لیکن ایک تیسرا ذریعہ علم بھی ہے، جسے وحی Revelation کہا جاتا ہے۔ چونکہ اس ذریعہ علم کا تعلق صرف انبیائے کرام کے ساتھ ہے اس لئے غیر نبی انسانوں میں اس کے وجود کی بابت اختلاف پایا جاتا ہے۔ اہل مذہب، انبیائے کرام کے امتی تو وحی کو ذریعہ علم مانتے ہیں لیکن لادین، ملحدین اور عقل پرست فلسفی اس کا انکار کرتے ہیں۔ غرض علم کیا ہے؟ علم کے حصول کے ذرائع کتنے اور کون کون سے ہیں؟ علم کا مصدر اور ماخذ کیا ہے؟ علم کا گمان اور حقیقت کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ یقینی اور ظنی علم میں حتمیت Certainity کس درجہ پائی جاتی ہے؟ یہ اور علم سے متعلق ایسے دیگر سوالات سے فلسفے کی شاخ "علمیات Epistemology" بحث کرتی ہے۔

مدد کرنا اچھی بات ہے، ظلم کرنا بری بات ہے۔ لیکن اگر ظالم کے ظلم میں اس کی معاونت کی جائے تو کیا اس صورت میں بھی مدد ایک "اچھائی" ہی کہلائے گی؟ ظلم کرنا اور مارنا بری بات ہے، لیکن اگر ظالم کو ظلم سے روکنے کیلئے اس کے منہ پر دو تھپڑ رسید کر دئے جائیں تو کیا تب بھی تھپڑ مارنا بری بات یا "برائی" ہو گی؟ المختصر اچھائی اپنی اصل میں in itself کیا ہے؟ برائی کیا ہوتی ہے؟ کیا کوئی آفاقی سچائی Universal Truth وجود رکھتی ہے؟ یا تمام سچائیاں موضوعی Relative/Subjective ہیں؟ معروضیت Objectivity کی شرائط کیا ہیں؟ کوئی سچائی یا برائی معروضی کب بنتی ہے؟ یہ اور دیگر اخلاقی اقدار کی حقیقت کا مطالعہ فلسفے کی شاخ "اخلاقیات Ethics" میں کیا جاتا ہے۔

حسن، خوبصورتی، نظم، ڈیزائن، بدصورتی اور بے ترتیبی وغیرہ کیا ہیں؟ کیا حسن واقعی کوئی آفاقی حقیقت

ہے یا صرف دیکھنے والی کی نظر میں ہوتا ہے؟ اسی طرح نظم و ضبط اور ڈیزائن کیا ہیں؟ کیا کائنات میں نظم و ضبط واقعی موجود ہے یا صرف یہ تمام تر حسن کائنات ہمارے دماغ کی کارفرمائی اور آنکھوں کا دھوکہ ہے؟ ان جیسے سوالات کا مطالعہ "جمالیات Aesthetics" میں کیا جاتا ہے۔

تمام انسانی فانی ہیں اور فیصل ایک انسان ہے، پس فیصل فانی ہے۔ کائنات میں ڈیزائن موجود ہے، ڈیزائن کیلئے کسی ڈیزائنر کا وجود ضروری ہے، پس خدا موجود ہے۔ اگر الف، ب سے بڑا ہے اور ب، ت سے بڑا ہے، تو الف ت سے بڑا ہے۔ کوئی شے ایک وقت میں یا موجود ہوتی ہے یا موجود نہیں ہوتی، وجود اور غیر موجودگی بہ یک وقت نہیں پائے جا سکتے۔ الف الف ہوتا ہے، ب ب ہوتا ہے، الف ب نہیں ہو سکتا۔ یہ اور اس جیسے عقلی استدلالات Inferences کا مطالعہ فلسفے کی شاخ "منطق Logic " میں کیا جاتا ہے۔ منطق کا کام یہ فیصلہ کرنا ہے کہ فکر درست کب ہوتی ہے؟ غلط فکر اور غلط استدلال کی کیا خامیاں ہیں، وغیرہ وغیرہ۔

اوپر بیان کردہ مضامین کے علاوہ بھی فلسفے کے چند موضوعات ہیں مثلاً زمان و مکاں، اقدار Axilogy، کونیات Cosmology، وغیرہ۔ اس مختصر تعارف سے انسان کے ذہن میں فلسفے کا ایک Image ضرور بن جاتا ہے، اور انسان از خود سمجھ جاتا ہے کہ فلسفے میں کس نوعیت کے مسائل کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ فلاسفہ نے فلسفے کی مختلف تعریفیں بیان کی ہیں اور ان تعریفوں میں بہت اختلاف ہے، حتیٰ کہ کوئی سے دو فلسفی بھی فلسفے کی تعریف پر متفق نہیں، اس لئے ہم ان تعریفات سے صرف نظر کریں گے۔ البتہ افلاطون اور ارسطو کی تعریفات ہم ضرور بیان کرنا چاہیں گے۔ افلاطون کے مطابق اشیاء کی فطری ماہیت کے لازمی اور ابدی علم کا نام فلسفہ ہے۔ اس کا شاگرد ارسطو کہتا ہے کہ فلسفہ وہ علم ہے کہ جس کا کام یہ دریافت کرنا ہے کہ وجود کی اصل ماہیت یا وجود بالذات (فی نفسہ Being in itself)، اپنی فطرت میں کیا ہے نیز یہ کہ وجود کے اعراض Properties یا خواص، اسی کی اپنی فطری قدر کے لحاظ سے کیا ہیں؟ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ارسطو نے جس شے کو فلسفہ قرار دیا، آج ہم اسے فلسفے کی ایک شاخ "وجودیات" کے نام سے جانتے ہیں۔ جبکہ افلاطون کی پیش کردہ تعریف درحقیقت "علمیات" کی تعریف ہے۔

فلسفے کی تکنیکی تعریفات سے قطع نظر، ہمارے لئے محض اتنا سمجھ لینا کافی ہے کہ اوپر بیان کردہ سوالات اور اسی نوعیت کے دیگر سوالات اور ان کے جوابات کے ضمن میں قدیم وجدید فلاسفہ مشرق و مغرب کی آراء و تصورات کا مجموعہ فلسفہ ہے۔ لغوی طور پر فلسفے سے "اشتیاق علم" اور " علم سے محبت" مراد ہے۔ میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ فلسفہ ناقابل حل فکری مسائل کا حل اخذ کرنے کی کوشش ہے، یہ لاینحل فکری مسائل سے

بحث کرتا ہے۔ اگر بالفرض فلسفہ کسی فکری مسئلے کو حل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو پھر وہ مسئلہ فلسفے کے دائرہ کار Domain سے خارج ہو جاتا ہے۔ کوئی مسئلہ صرف تب تک فلسفیانہ مسئلہ کہلاتا ہے جب تک وہ نا قابل حل ہو۔

مذہب -ایک تعارف

لفظ مذہب (Religion) ایک جامع اصطلاح ہے جس کے عموم میں دنیا کے تمام مذاہب شامل ہیں۔ قطع نظر اس سے کہ ان مذاہب کے عقائد و ایمانیات اور تعلیمات منزل من اللہ ہیں یا نہیں، یہ مذاہب صحیح اور عقلی و منطقی ہیں یا نہیں، ہندو مت ہو یا جین مت، سکھ مت ہو یا بدھ مت، چاہے وہ آتش پرستی ہو یا مظاہر پرستی، عیسائیت ہو، یہودیت ہو یا خواہ اسلام ہو، لفظ " مذہب" ان تمام دھرموں اور ادیانِ عالم کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ یعنی جب کبھی بھی لفظ "مذہب" بولا جائے تو اس سے کوئی خاص مذہب مراد نہیں ہوتا، بلکہ اس سے وہ شے مراد ہے جو مذاہب عالم میں قدر مشترک ہے۔ وہ قدر مشترکہ ایمان بالغیب ہے۔ یعنی بعض مابعدالطبیعی موجودات پر اعتقاد اور خدا تعالیٰ کی مرکزیت۔

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ بغیر دلیل کسی بات کو من و عن تسلیم کر لینا اعتقاد اور ایمان کہلاتا ہے۔ ایمان کا یہ تصور درست ہے یا غلط، اس بحث میں جائے بغیر میرا مقصد صرف یہ بات واضح کرنا ہے کہ تمام مذاہب کے اندر "ایمان" ایک قدر مشترکہ ہے اور یہی وہ شے ہے جس کی بنیاد پر ہر قسم کے عقیدے کو "مذہب" کے زمرے میں ڈالا جاتا ہے۔ ایمان بالغیب کسی بھی شے سے متعلق ہو سکتا ہے۔ انسان کا مضبوط ترین عقیدہ یا ایمان اپنے خالق و مالک سے متعلق ہے۔ انسان، چاہے کسی بھی مذہب سے تعلق رکھتا ہو، ایک قادر مطلق اور بزرگ و برتر خالق و مالک کے وجود کا تصور ضرور رکھتا ہے، اس سے غرض نہیں کہ اس کا تصور خدا یا دیگر مابعدالطبیعی تصورات درست ہیں یا غلط، انسان بہر حال کچھ مابعدالطبیعی موجودات کا قائل ضرور ہے۔ مثلاً تمام اہل مذہب اس بات پر متفق ہیں کہ طبیعی یا مادی عالم (Physical World) سے پرے بھی ایک عالم ہے۔ ابراہیمی مذاہب کے حوالے سے معلوم ہے کہ ہر یہودی، عیسائی اور مسلمان اللہ تعالیٰ کے وجود کا قائل ہے اور وہ اللہ کو اپنا خالق و مالک مانتا ہے۔ اسی طرح تصور آخرت، جنات، فرشتوں، جنت اور جہنم کے عقائد بھی عام طور پر معلوم ہیں، جنہیں اہل مذہب مختلف صورتوں میں ہی سہی، الفاظ و اصطلاحات کے مختلف ہونے کے باوجود، بہر طور پورے یقین سے مانتے ہیں۔ مذکورہ بالا گزارشات کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تمام مذاہب کی اصل ایک ہے، یعنی یہ کہ تمام مذاہب کچھ مابعدالطبیعی (Meta Physical)

موجودات (Beings) پر ایمان رکھتے ہیں۔

جہاں تک اسلام کا تعلق ہے تو اسلام کا بنیادی مقدمہ یہ ہے؛

1۔ ایک بزرگ و برتر خدا تعالیٰ موجود ہے۔ (الہیت Theism)

2۔ جس نے اس کائنات کو عدم سے وجود بخشا۔ (تخلیقیت Creationism)

3۔ اس نے یہ تمام کائنات اور اس میں موجود کوئی بھی وجود بے مقصد پیدا نہیں کیا بلکہ اس عالم ہستی کا ایک مقصد اور غایت ہے۔ (غایتیت Teleology)

4۔ انسان کی پیدائش کا مقصد حصولِ رضائے الٰہی ہے۔ (عبدیت Consciousness of being (with God

5۔ موت کے بعد بھی ایک زندگی ہے، جس میں انسان کو خدا کے حضور جواب دہ ہونا ہے اور اپنے اعمال کی جزا یا سزا وصول کرنی ہے۔ (Life after Death)

6۔ یہ دنیا امتحان گاہ ہے جس میں انسان کو آزمائش کیلئے بھیجا گیا ہے۔ خدا انسانوں کو مختلف طریقوں سے آزماتا ہے۔

7۔ خدا نے انسان کی رہنمائی کیلئے خاص ہدایات مختلف صورتوں مثلاً نبی پاک ﷺ اور قرآن پاک کی صورت میں انسان تک پہنچا دی ہیں تاکہ وہ اخروی امتحان میں کامیاب ہو سکے۔ (نظام ہدایتRevelation)

ایک مسلمان کو ہر لحہ یہ مقدمات ذہن نشین رکھنے چاہئیں۔ اسی طرح اسلام پر اعتراض کرنے سے پہلے معترضین کو بھی چاہئے کہ وہ ان بنیادی اسلامی عقائد کو مد نظر رکھیں۔ ملحدین کے بیشتر اعتراضات انہی مقدمات کو نہ سمجھنے یا غلط طور پر سمجھ لینے کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔

یورپ میں انکارِ خدا کی روایت

مذہب سے قطع نظر، جہاں تک صرف خدا کے وجود کا تعلق ہے تو یورپ میں اٹھارہویں صدی سے پہلے کسی بھی مغربی مفکر نے اس کا واضح انکار نہیں کیا۔ زیادہ سے زیادہ بھی یہ ہوا کہ خدا کے تصور کو بدل دیا گیا، اس کی بعض صفات سے انکار کر دیا گیا، یا پھر یہ کہ روایتی دیوتاوں کی الوہیت سے انکار کیا گیا لیکن اس سب کے باوجود ایک حقیقی و بزرگ و برتر خالق ومالک، خدائے حیات و کائنات کے وجود سے انکار نہیں کیا گیا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر دور حاضر میں اللہ رب العزت کے انکار کی روایت کیسے پیدا ہوئی؟ دراصل زمانہ

قدیم میں چند یونانی فلسفیوں نے رائج الوقت بت پرستانہ مذہب اور روایتی خداوں کا انکار کیا تھا۔ اس کے بعد ہزار سال تک یورپی فکر پر مسیحیت غالب رہی لیکن نشاۃ ثانیہ کے ساتھ ہی روایتی مسیحیت کو بھی ہدفِ تنقید بنا لیا گیا جس کا نتیجہ تنویر یت، روشن خیالی اور جدیدیت کے فلسفیانہ مذہب، یعنی نیچرل ریلیجن یا ڈی ازم Deism کی شکل میں نکلا، جس میں مذہب کو پیشوایانِ مذہب کی سازش قرار دے کر اس سے کلیتاً انکار کر دیا گیا۔ لیکن خدا کو ایک مفروضے کے طور پر ہی سہی، بہر حال تسلیم کیا گیا۔ عہد تنویر اور اگلی ایک ڈیڑھ صدی یورپ کے ہر شعبہ ہائے زندگی میں انقلابات و تغیرات کے ماہ و سال سے عبارت ہے۔ اس زمانے میں بے شمار نئے مفروضوں اور نظریات نے جنم لیا۔ یہ وہ عہد تھا جب مذہب کی گرفت نہ ہونے کے برابر رہ گئی تھی۔ ایسے میں جلتی پر تیل کا کام سائنسی انکشافات، ایجادات اور تنویری تنقیدات نے کیا جس کے نتیجے میں اس فرضی خدا کا عقیدہ بھی جاتا رہا۔ مختصر یہ خدا کا انکار کوئی باقاعدہ فکر نہیں تھی بلکہ مغربی تاریخ سے برآمد ہونے والے نظریاتی معجون کے نتیجے میں پیدا ہونے والے غیر روحانی، مادی، آزاد منطقی اور سائنسی ذہن کا ایک رجحان تھا۔ یہی وجہ ہے کہ گزشتہ پچیس سو سالہ مغربی فکر کے تاریخی جائزے میں ہمیں خدا کے عدم وجود پر کوئی ایک بھی ٹھوس دلیل نہیں ملی۔ لیکن دور جدید میں الحاد ہیومن ازم کا روپ دھار چکا ہے اور پھر ہیومن ازم کی بنیاد پر ایک مکمل لاخدا ضابطہ حیات تخلیق کر لیا گیا ہے۔ لہٰذا دورِ جدید کے الحاد کو ہم محض ایک رد عمل نہیں کہہ سکتے بلکہ اسے سنجیدگی سے ایڈریس کرنے کی ضرورت ہے۔

باب اول

الحاد: ایک تعارف

An Introduction to Atheism

فصل اول

Theism اور Atheism

الٰہیت Theism

الٰہیت کو انگریزی زبان میں تھیزم Theism کہتے ہیں۔ لفظ " تھیزم Theos + ism " لغوی اعتبار سے ایک یونانی لفظ Theos سے بنا ہے جس کا مطلب ہے "خدا God"۔ ism— انگریزی زبان کا لاحقہ ہے جس کا اردو متبادل "یَت" ہے۔ Theos اور ism— کو ملانے سے لفظ Theism وجود میں آیا، جس کے معنی ہیں "خدا پر ایمان"۔ گویا تھیزم سے مراد ہے " کسی معبود، خدا، اللہ پر ایمان لانا"۔ (1)

میں نے تھیزم Theism کا ترجمہ "الٰہیت" سے کیا ہے، جیسا کہ بعض مترجمین نے اس کا ترجمہ "توحید"، "توحید پرستی" اور "خداپرستی" وغیرہ جیسے الفاظ سے بھی کیا ہے، لیکن تھیزم کو "توحید پرستی" اور "توحید" کہنا میرے نزدیک درست نہیں۔ ہاں "خداپرستی" کسی حد تک معقول ہے لیکن چونکہ لفظ "خدا" مذہبی تصورِ معبود سے خاص ہے اور چونکہ Theism مذہبی و فلسفیانہ ہر طرح کے تصوراتِ معبود سے عام ہے، اس لئے میں "الہیت" ہی کو درست ترجمہ سمجھتا ہوں۔

کسی اللہ یا معبود کے وجود کو ماننا تھیزم کہلاتا ہے۔ یہ ایک اجمالی سا تعارف ہے، جب ہم اس کی تفصیلات میں جاتے ہیں تو تھیزم کا تصور مزید کھل کر سامنے آتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ

کتنے خداوں کو ماننا تھیزم ہے؟

کس نوعیت کے خدا کو ماننا تھیزم ہے؟

صفاتی خدا کو ماننا تھیزم ہے یا غیر صفاتی خدا کو ماننا؟

جواب یہ ہے کہ ایک خدا کو ماننا بھی تھیزم ہے اور ایک ہزار خداوں کو ماننا بھی تھیزم ہے۔ تھیزم خداوں کی تعداد سے بحث نہیں کرتا۔ اسی طرح خدا صفاتی ہو یا غیر صفاتی، مشخص ہو یا غیر مشخص، ماورائے زمان و مکاں ہو، مقید فی مکان و زماں ہو یا کوئی دیوتا ہو، غرض معبود کسی بھی قسم کا ہو، تھیزم اس سے بحث

نہیں کرتا، حتیٰ کہ کوئی شخص معبود کی عبادت بھی کرتا ہے یا نہیں یا معبود قابل پرستش ہے بھی سہی یا نہیں، تھیزم اس سے بھی غرض نہیں رکھتا۔

یہاں ایک اشکال پیدا ہوتا ہے کہ تھیزم تو ہو بہ ہو "مذہب" کی طرح ہے تو پھر کیا تھیزم کو "مذہبیت" سمجھ لینا چاہئے ؟ نہیں، ہم تھیزم کو مذہبیت قرار نہیں دے سکتے کیونکہ مذہب مختلف عقائد و عبادات کے ایک نظام کا نام ہے جبکہ تھیزم عقائد و عبادات و رسومات کا کوئی مستقل نظام نہیں ہے۔ تھیزم درحقیقت مذہب کے محض ایک مقدمے کہ "خدا موجود ہے" پر مشتمل ہے، یعنی تھیزم مذہب کا محض ایک جزو ہے۔مذہب دراصل ایک ایسے مجموعہ عقائد کا نام ہے جس کے تمام عقائد ایک دوسرے کے ساتھ مطابقت Consistency رکھتے ہیں اور ایک دوسرے کی توجیہ میں معاون ثابت ہوتے ہیں جبکہ تھیزم اس سے ان معنوں میں مختلف ہے کہ یہ کسی خاص نظام عقائد کا نام نہیں ہے،یوں کہا جاسکتا ہے کہ تھیزم (الہیت) صرف ایک تصور کا نام ہے۔ مغربی مفکرین کاایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ وہ ہر ہر تصور کیلئے الگ اصطلاح ایجاد کر لیتے ہیں۔ان اصطلاحات کی تہہ میں اترا جائے تو مغربی تصورات تقریبا ایک جیسے ہی ہوتے ہیں ۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے مغربی مفکرین کو اصطلاحات ایجاد کرنے کا شوق ہے۔

جہاں تک الہیت کی تعریف کا تعلق ہے،اس کی تعریف ویبسٹر ڈکشنری میں یوں دی گئی ہے،

> "Belief in the existence of a god or gods;
> *specifically*: belief in the existence of one God viewed as the creative source of the human race and the world who transcends yet is immanent in the world."(2)

یعنی ایک یا ایک سے زائد معبودوں کے وجود پر ایمان لانا تھیزم ہے: خصوصا ایک ایسے معبود پر ایمان لانا جس کی بابت یہ عقیدہ رکھا گیا ہو کہ تمام انسانوں اور کائنات کو اسی نے تخلیق کیا، جو اس مادی عالم سے ماوراہے لیکن اس میں تصرف کرتا ہے یا اس میں حلول کئے ہوئے ہے۔

انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کا مقالہ نگار تھیزم کو یوں بیان کرتا ہے،

> "Theism, the view that all limited or finite things are dependent in some way on one supreme or ultimate reality of which one may also speak in personal terms."(3)

یعنی تھیزم یہ تصور ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء قائم بالغیر ہیں اور ان کا انحصار ایک قائم بالذات حقیقت اصلیہ پر ہے۔ اس حتمی حقیقت یا حقیقت اصلیہ کو ذاتی Personal (شخصیت کی حامل) بھی سمجھا جاسکتا ہے اور غیر شخصی بھی۔

مقالہ نگار نے یہ کہا ہے کہ تھیزم در حقیقت ایک حقیقت مطلقہ Ultimate Reality پر ایمان لانے کا نام ہے۔ اس کی پیش کردہ تعریف زرا پیچیدہ اور فلسفیانہ لیکن بہت درست ہے۔ مذکورہ بالا دونوں تعریفات کے بظاہر مختلف ہونے کے باوجود یہ بات بالکل واضح ہے کہ تھیزم کسی غیر محسوس، بزرگ و برتر قائم بالذات معبود یا حقیقت مطلقہ پر ایمان لانے کا نام ہے۔

تھیزم کے ماننے والے کو Theist (الٰہ پرست) کہا جاتا ہے۔ ہر وہ فرد جو کسی معبود یا کائنات کے پیچھے کارفرما کسی حقیقت کے وجود کا قائل ہو، Theist کہلاتا ہے۔ مثلاً ہم مسلمان، ہندو، یہودی، عیسائی وغیرہ Theist ہیں۔

کوئی فرد جب کسی وجود کو معبود مان لیتا ہے اور اس سے متعلق مختلف عقائد اختیار کرلیتا ہے تو نتیجتاً تھیزم کے مختلف ورژن یا اقسام وجود میں آتی ہیں۔ چنانچہ تھیزم کی اقسام حسب ذیل ہیں؛

الہیت کی اقسام

الہیت (تھیزم) کو زیادہ آسانی سے سمجھنے کی غرض سے میں نے اسے دو بنیادی اقسام میں تقسیم کیا ہے اور پھر ہر قسم کی ذیلی اقسام بنائی ہیں۔ الہیت کی دو بنیادی اقسام یہ ہیں؛

1۔ فلسفیانہ الہیت Philosophic Theism

2۔ مذہبی الہیت Religious Theism

1۔ فلسفیانہ الہیت

فلسفیانہ الہیت سے مراد ایسی الہیت ہے جس میں ایک ایسے الہ کو مانا جائے جو مذاہب عالم کے بیان کردہ "مشخص" اور "صفاتی" الہ (خدا) یا سادہ لفظوں میں ایسا تصور خدا جو "مذہبی تصور خدا" سے مختلف ہو۔ فلسفیانہ الہیت کو ہم "غیر مذہبی الہیت" بھی کہہ سکتے ہیں۔

فلسفیانہ الہیت میں الہ کو "خدا" کی بجائے "حقیقت مطلقہ Ultimate Reality" کہا جاتا ہے۔ اس میں الہ کو خدا اس لئے نہیں کہا جاتا کیونکہ الہ کو خدا کہنا اہل مذہب کا شیوہ ہے۔ فلاسفہ الہ/معبود کو "خدا" اس لئے بھی نہیں کہتے تاکہ فلسفے اور مذہب کی زبان اور اصطلاحات میں فرق قائم رکھا جاسکے۔

فلسفہ شناس قارئین کرام کیلئے "مشخص اور صفاتی" کی اصطلاحات کو سمجھنا نسبتاً آسان ہو گا جبکہ عام قارئین کیلئے یہ اصطلاحات چونکہ نئی ہوں گی، لہٰذا ضروری ہے کہ میں "مشخص اور صفاتی خدا" کی اصطلاحات

کی وضاحت کر دیں۔

دراصل خدا اور تصور خدا سے تعلق رکھنے والی ابحاث، ایک خاص علم ہے۔ اس علم کو اہل مذہب کی زبان میں "دینیات" اور فلسفیوں کی زبان میں "الہیات Theology" کہا جاتا ہے۔ دینیات اور الہیات میں خدا سے متعلق دو طرح کے تصورات پائے جاتے ہیں۔ یعنی خدا کیا ہے؟ کیسا ہے؟ وغیرہ جیسے سوالات کے نتیجے میں خدا کے دو طرح کے تصورات برآمد ہوتے ہیں۔ جو یہ ہیں؛

1۔ خدا مشخص اور صفاتی ہے (اہل مذہب کا تصور خدا)

2۔ خدا غیر مشخص اور غیر صفاتی ہے (فلسفیوں کا تصور خدا)

اہل مذہب کے بیان کردہ تصور خدا کے مطابق خدا ایک زندہ و جاوید، قادر مطلق، ازلی و ابدی، رحمان و رحیم، بزرگ و برتر، خالق و مالک ہستی/وجود/ذات ہے، جو غیر مادی ہے اور زمان و مکاں سے ماورا ہے۔ اسی نے اس کائنات کو وجود بخشا ہے۔ وہ ہر شے پر قادر ہے، جب چاہے کسی بھی فطری قانون کو بدل دے یا اس میں وقتی طور پر ترمیم کر دے، کوئی معجزہ ظاہر کر دے۔ خدا کا یہ تصور ہمیں مذہب نے دیا ہے اس لئے ہم اسے "مذہبی خدا Religious God" یا "مذہب کا خدا" بھی کہتے ہیں۔ "مذہبی خدا" پر غور کریں تو یہ خدا ہمیں انسانوں ہی کی طرح شخصیت اور مختلف صفات کا حامل نظر آتا ہے۔ جس طرح ایک شخص Person ایک مخصوص شخصیت Personality کا حامل ہوتا ہے ایسے ہی "مذہبی خدا" بھی شخصیت Personality کا حامل ہے، جو ارادہ کرتا ہے، بولتا ہے، حکم دیتا ہے، تصرف کرتا ہے وغیرہ۔ اس قسم کا خدا مشخص یعنی "شخصیت کا حامل" خدا کہلاتا ہے۔

"مذہبی خدا" کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں انسانوں جیسی صفات پائی جاتی ہیں۔ جس طرح انسان محبت کرتے ہیں، ناراض ہوتے ہیں اور غصہ کرتے ہیں اسی طرح "مذہبی خدا" بھی رحمٰن ہے، رحیم ہے، قہار ہے، جبار ہے۔ اس قسم کا خدا جو شخصیت کے ساتھ ساتھ انسانوں جیسی صفات کا بھی حامل ہو کو "صفاتی/بشری Anthropomorphic" خدا کہتے ہیں۔

اگر ہم اللہ رب العزت کے بارے میں بات کریں تو اللہ پاک کو فلسفی حضرات "مذہبی خدا" یا "مشخص و صفاتی" خدا کہتے نظر آتے ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک تشخص/شخصیت کی حامل ذات ہے یعنی پرسنل گاڈ ہے اور ساتھ ہی ساتھ چونکہ وہ صفات کا حامل بھی ہے لہٰذا "صفاتی" خدا ہے۔

یہ تو ہوا خدا کا پہلا تصور، جسے مذہبی تصور خدا کہا جاتا ہے۔

دوسرا تصور خدا فلسفیوں کا ہے۔ جس میں اولا تو خدا کو خدا کی بجائے حقیقت مطلقہ کہا جاتا ہے اور دوم یہ تصور خدا "غیر مشخص یا غیر صفاتی الہ "کا ہے۔

غیر مشخص Non-Anthropomorphicالہ سے ایک ایسا الہ مراد ہے جو مذاہب کے پیش کردہ تصور خدا کی طرح نہ تو صفات سے متصف ہو،اور نہ اس کی ماورائے زمان و مکاں کوئی مستقل شخصیت Personalityہو۔ یعنی یہ ایک زندہ وجاوید ہستی نہیں بلکہ نامعلوم خدا ہے۔(فلسفی کو بحث کے اندر خدا اسی لئے نہیں ملتا کیونکہ فلسفے کا خدا ایک نامعلوم خدا ہوتا ہے)

اوپر تھیزم کے حوالے سے ہم نے انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کی جو تعریف پیش کی تھی اس میں آپ نے دیکھا کہ تعریف نگار ایک "حقیقت مطلقہ Ultimate Reality" کی بات کرتا ہے، غیر مشخص خدا دراصل وہی حقیقت مطلقہ ہے جس کے بارے میں اتنا تو معلوم ہے کہ وہ موجود ہے لیکن اس سے زیادہ کچھ بھی معلوم نہیں کیا جاسکتا۔

مختصر یہ کہ مشخص خدا سے مراد ایسا خدا ہے جس کا تصور مذاہب پیش کرتے ہیں، اور غیر مشخص خدا وہ ہے جس کا تعارف فلاسفہ پیش کرتے ہیں۔ اب یہ بات سمجھنا آسان ہو گیا ہے کہ فلسفیانہ تھیزم سے مراد ایک ایسا تھیزم ہے جس میں غیر مشخص خدا پر ایمان لایا گیا ہو۔ ہم مزید آسانی کیلئے یوں کہہ سکتے ہیں کہ فلسفیانہ الھیت میں الہ یا خدا درحقیقت ایک ایسا "بنیادی اصول" ہے جس کی بنیاد پر فلاسفہ حیات و کائنات کی توجیہ و توضیح Explanationپیش کرتے ہیں۔ یہ بنیادی اصول حقیقتاً خدا نہیں ہے بلکہ فلاسفہ نے اس اصول کو خدا کے قائم مقام مان کر فلسفہ طرازی کی ہے۔ مثلا ارسطو نے Pure Form کو خدا قرار دیا ہے جو اصلا خدا نہیں بلکہ ارسطو کا محض ایک فلسفیانہ اصول تھا۔

فلسفیانہ تھیزم کی پانچ ذیلی اقسام ہیں، جو یہ ہیں؛

1۔ وحدیت Mono Theism

2۔ثنویت Dualism

3۔ کثرتیت Pluralism

4۔ Pantheism

5۔ Panentheism

1) وحدیت Monotheism

وحدیت سے مراد "الہ (غیر مشخص خدا۔ حقیقت مطلقہ) کو ایک ماننا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ ماننا کہ کائنات، زمان و مکاں اور تمام عالمِ موجود کے پیچھے واحد حقیقت مطلقہ یا صرف ایک بنیادی اصول کارفرما ہے، یہ سارا نظام ہستی اسی کے وجود پر منحصر ہے اور وہی حقیقت مطلقہ اس نظام ہستی کی بنیاد ہے، وحدیت کہلاتا ہے۔

وحدیت، (واحد حقیقت مطلقہ یا کائنات کے بنیادی اصول کو ایک ماننے) کو انگریزی میں Monotheism یا Monism کہتے ہیں۔ یہ اصطلاح دو یونانی الفاظ monos یعنی "واحد" اور theos یعنی "الہ" کا مرکب ہے جس کے لغوی معنی ہیں، "ایک خدا پر ایمان لانا"[(4)]۔ یہ اصطلاح سب سے پہلے ہینری مور (1614- 1687) Henry More نے استعمال کی۔[(5)]

لفظ "حقیقت مطلقہ Ultimate Reality" کے مختلف مترادفات ہیں مثلاً "جوہر، اکائی اور مواد حقیقی" وغیرہ۔ کچھ الفاظ وحدیت سے ملتے جلتے ہیں مثلاً، وحدانیت، وحدت اور توحید وغیرہ۔ جاننا چاہئے کہ وحدت اور وحدانیت کا لغوی معنی تو ایک ہی ہے، لیکن اصطلاحی اعتبار سے وحدانیت اور توحید، "وحدیت" سے بہت مختلف مفہوم رکھتے ہیں۔ وحدانیت اور توحید سے مراد رسول اکرم ﷺ کی خبر کی بنیاد پر اور نبوت محمدی ﷺ کی تصدیق کرتے ہوئے اللہ رب العزت کے وجودِ واحد پر ایمان لانا ہے جبکہ یہاں جو لفظ وحدیت زیر بحث ہے، اس سے مراد کسی نبی کی ہدایت کے بغیر، اپنی ذاتی عقل و منطق کی بنیاد پر حقیقت مطلقہ، بنیادی اصول یا اصولِ واحد پر ایمان لانا ہے۔

وحدیت کے قائلین کو مونوتھیسٹ Monotheist یا Monist کہا جاتا ہے۔ بعض کتب میں مونوتھیسٹ کو "موحد" بھی لکھ دیا جاتا ہے، موحد اس لفظ کا درست ترجمہ نہیں ہے، کیونکہ موحد ایک اسلامی اصطلاح ہے جس سے مراد وہ فرد ہوتا ہے جو رسالت مآب ﷺ کی گواہی پر ایمان لا کر توحید باری تعالیٰ کا اقرار کرتا ہو۔ چونکہ موحد اور مونوتھیسٹ کا مفہوم نہایت مختلف ہے اس لئے ان الفاظ کے استعمال میں احتیاط سے کام لینا چاہئے، اور ویسے بھی ہر اصطلاح کو اس کے مخصوص تناظر کے اندر ہی استعمال کرنا چاہئے۔

2) ثنویت Dualism

ثنویت سے مراد ہے دو حقائق مطلقہ کو ماننا یا دو بنیادی اصولوں کی مدد سے حیات و کائنات کی توجیہ کرنا۔ بالفاظ دیگر، یہ ماننا کہ اس کائنات ،زمان و مکاں اور تمام عالم موجود کے پیچھے دو متضاد، قائم بالذات،

ابدی (Eternal) اور باہم متخاصم مطلق حقائق یا دوبنیادی اصول کارفرما ہیں۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ دو غیر مشخص غیر ذاتی خداوں یا جواہر کو نظام ہستی کی بنیاد ماننا ثنویت کہلاتا ہے۔ اسے انگریزی میں Dualism کہتے ہیں اور یہ ایک مسترد شدہ نظریہ ہے۔ Duo بمعنی "دو" لاطینی زبان کا لفظ ہے۔ Dual + ism اسی سے مشتق ہے۔ اردو میں ہم اسے "ثنویت" یا "دوئیت" کے ناموں سے جانتے ہیں۔

ثنویت زمانہ قدیم میں فلاسفہ کے ہاں خاصی توجہ کی حامل رہی ہے مثلاً ایران میں زرتشتی فلسفے کے علاوہ، قرون وسطیٰ کا مسیحی فلسفہ روح اور جسم، نفس اور مادہ، خدا اور کائنات وغیرہ کی ثنویت کا شکار رہا ہے جبکہ فلسفہ جدید میں ثنویت کا سب سے بڑا حامی رینے ڈیکارٹ گزرا ہے جو کائنات کی توجیہ دو بنیادی جواہر نفس اور مادہ سے کرتا ہے۔ اس کے نزدیک دو بنیادی اصول "وجود مفکر Thinking Being" اور "وجود ممتد Extended Being" ہیں جن سے علی الترتیب اس کی مراد "نفس اور مادہ" ہے۔ لیکن دورِ حاضر کے فلسفیوں نے ثنویت کو رد کر دیا ہے۔ ثنویت پر تنقید کرتے ہوئے علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اس سے فکر اور وجود کی وحدت پارہ پارہ ہو جاتی ہے۔(6)

قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں؛

"ثنویت وہ نظریہ ہے کہ جو مبداء کائنات (کائنات کی بنیاد) کی حیثیت سے کسی ایک کی بجائے دو اصلوں (اصولوں) سے دنیا کی تخلیق کی توجیہ کرتا ہے۔ فلسفے میں ثنویت کا لفظ قدرے مبہم ہے اور بسا اوقات یہ دو معنوں میں مستعمل ہے۔ بعض اوقات یہ لفظ اشیاء کے پس پشت مخفی خیر و شر کے عقیدے کی تشریح کرتا نظر آتا ہے مثلاً زرتشت کے مذہب میں (جس کی ترویج اور ابتداء ایران میں ہوئی) اھرمن اور اھورامزدا کے الفاظ دوبنیادی اصولوں کی نمائندگی کرتے ہیں جو خوب و زشت یعنی اچھائی اور برائی میں امتیاز کیلئے مستعمل ہیں۔ غرض یہ کہ اس طرح کا ثنویتی نظام کائنات میں شر کی قدرے توضیح تو کرتا ہے لیکن اس انداز فکر کا تصوراتی ھیولیٰ ناپختہ یا خام ہے اور فلسفیانہ طور پر اس تصور کی حکمیاتی توجیہ غیر تسلی بخش نظر آتی ہے۔"(7)

3) کثرتیت Pluralism:

کثرتیت یا کثرت پرستی سے مراد ہے دو سے زائد حقائق مطلقہ کو تسلیم کرنا یعنی یہ ماننا کہ اس تمام تر نظام ہستی کے پیچھے ایک یا دو نہیں بلکہ متعدد اصول یا جواہر کارفرما ہیں۔ کثرتیت یا کثرت پرستی کو انگریزی میں Poly Theism کہتے ہیں۔ Poly بمعنی "متعدد" یونانی زبان کا لفظ ہے۔ انگریزی زبان میں

Polytheism کی اصطلاح سب سے پہلے سموئیل پرچیز نے 1614ء میں استعمال کی۔[8]

فلاسفہ نے کثرتیت کو دو اقسام میں تقسیم کیا ہے،

1) مادی کثرتیت

2) روحیتی کثرتیت

مادی کثرتیت کا یہ دعویٰ ہے کہ یہ تمام کائنات آغازِ آفرینش میں کسی وقت لاتعداد موجودِ مطلق اور خود مختار مادی اکائیوں (دیمقراطیسی ذرات/ایٹمز) کی دفعتا یکجائی کے سبب اتفاقاً آموجود ہوئی۔ یونان قدیم کے فلسفیانہ دور میں ایمپیڈوکلز نامی ایک مفکر گزرا ہے جس کا کہنا تھا کہ مبداء کائنات کے طور پر عناصر اربعہ یعنی آب، ہوا، آگ اور خاک بنیادی عناصر ہیں۔ اب تو یہ مادی کثرتیت اس درجہ آگے بڑھ چکی ہے کہ وجودِ کائنات کی توجیہ کیلئے 105 (سے زائد) بنیادی عناصر (جواہر Elements) کی بالادستی کو تسلیم کر لیا گیا ہے۔[9]

روحیتی کثرتیت کو مونادیت Monadism بھی کہتے ہیں جس کا تصور ریشنلسٹ فلسفی لائبنیز نے پیش کیا۔ موناد سے اس کی مراد ایٹمز ہی کی طرح کے، لیکن غیر مادی، غیر فانی اور ناقابل تقسیم ذرات ہیں جو قوت کے مراکز ہیں، یعنی قوت اور توانائی ان میں سے ہر وقت پھوٹتی رہتی ہے۔ یہ مادی جواہر یعنی ایٹمز سے بالکل الٹ ذرات ہیں جنہیں روحیتی ذرات یا موناد کہا جاتا ہے۔

انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کا مقالہ نگار لکھتا ہے؛

Polytheism, the belief in many gods. Polytheism characterizes virtually all religions other than Judaism, Christianity, and Islam, which share a common tradition of monotheism, the belief in one God.[10]

یعنی پولی تھیزم سے مراد متعدد خداوں پر ایمان لانا ہے اور یہودیت، عیسائیت اور اسلام، کہ جو وحدانیت کا درس دیتے ہیں کے علاوہ تمام مذاہب پولی تھیزم کثرتیت پرستی کی ذیل میں آتے ہیں۔

قرآن پاک دو یا دو سے زائد خداوں یا بنیادی توجیہی اصولوں کے تصور کی تردید پر عقلی دلیل قائم کرتے ہوئے اعلان کرتا ہے؛

لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُوْنَ[11]

"اگر اللہ کے علاوہ بھی کوئی زمین وآسمان کا خدا ہوتا تو سارا نظام درہم برہم ہو جاتا (جبکہ فی الواقع پوری کائنات نظم و تخلیق کا شاہکار ہے) پس اللہ رب العرش پاک ہے اپنے شریک سے۔"

کائنات کی بنیاد یا اصل ایک سے زائد نہیں ہو سکتی۔ مثلا اگر ہم ایک سے زائد خداوں کو تصور کریں تو

منطقی طور پر دو خداوں کا بہ یک وقت موجود ہونا محال ہے۔ خدا ایک ہی ہو سکتا ہے، دوسرا جو کوئی بھی ہو گا وہ لازماً پہلے کے ماتحت یا پہلے پر حاکم ہو گا اور دونوں ہی صورتوں میں دو خداوں کا بہ یک وقت پایا جانا محال ہے۔ مثلاً اگر دو خدا فرض کئے جائیں اور ہر ایک کامل قدرت اور کامل اختیار کی صفات سے متصف ہو (جو الوہیت کی بنیادی اور لازمی ترین صفات ہیں) اور پھر ایک کا ارادہ کسی شے کی ایجاد کے متعلق ہو تو سوال یہ ہے کہ دوسرا خدا پہلے خدا کی مخالفت پر قادر ہے یا اس کی موافقت پر مجبور ہے؟ اگر دوسرا خدا پہلے خدا کی مخالفت کر سکتا ہے اور پہلے خدا کی تدبیر کو روک سکتا ہے تو یہ دوسرا خدا قادر اور قاہر ہو گا اور پہلا خدا یقیناً عاجز اور قاصر ہو گا۔ ظاہر ہے کہ عاجز و قاصر خدا نہیں ہوتا لہٰذا خدا وہی ہو سکتا ہے جو ہر طرح سے کامل ہو اور اگر یہ کہا جائے کہ دوسرا خدا پہلے کی کسی قسم کی مخالفت نہیں کر سکتا بلکہ اس کی موافقت پر مجبور و مضطر ہے تو یہ دوسرا خدا عاجز و مجبور ہونے کی وجہ سے خدا نہیں رہ سکتا۔ خدا وہی رہے گا جس کی شان فعال لما یرید ہو اور کوئی ذرہ برابر بھی اس کی مخالفت نہ کر سکتا ہو۔ ایک تیسری صورت یہ فرض کی جا سکتی ہے کہ مثلاً دونوں خدا ایک دوسرے سے معاہدہ کر لیں کہ کوئی بھی دوسرے کی عملداری میں دخل نہیں دے گا، اس طرح دونوں خدا بہ یک وقت پائے جا سکتے ہیں۔ یہ تصور بھی درست نہیں کیونکہ اس سے خدا کی عملداری محدود ہو جائے گی اور وہ قادر مطلق نہیں رہے گا۔ قادر مطلق نہ رہا تو گویا خدا نہ رہا۔

میں نے اس تصور کو ایک شعر کی صورت میں یوں بیان کرنے کی کوشش کی ہے؛

دو اگر ہوں تو ایک عاجز ہو
اور عاجز خدا نہیں ہوتا[12]

4) Pantheism (پین تھیزم)

لفظ Pantheism دو یونانی الفاظ Pan اور Theos سے بنا ہے۔ Pan کے معنی ہیں "سب کچھ" اور Theos کے معنی "خدا" کے ہیں۔ اس کا لغوی ترجمہ "سب کچھ خدا" ہے۔ Pantheism کے نام سے ہی واضح ہے کہ اس فلسفیانہ نظریئے میں کائنات اور خدا کو ایک دوسرے کا عین اور باہم ایک Identical مانا گیا ہے۔

پین تھیزم ایک ایسا نظریہ ہے جس کے مطابق خدا اور کائنات ایک دوسرے کا عین Identical ہیں۔[13] یعنی خدا کائنات اور اس کی تمام اشیاء و اجزاء میں حلول کئے ہوئے ہے، بالفاظ دیگر وہ قوت جو اس کائنات کو متحرک و قائم رکھے ہوئے ہے، کائنات کا وہ اصل جوہر، خدا ہے۔ اس نظرئے کے مطابق خدا اور کائنات برابر ہیں، ان معنوں میں کہ کائنات ہی کُل ہستی Total Being ہے، اس سے ماورا یا زمان و مکاں

سے ماورا کسی لامکاں یا روحانی عالم کا کوئی وجود نہیں۔ خدا ہی کائنات ہے اور کائنات ہی خدا ہے۔ خدا اور کائنات کا تعلق وہی ہے جو روح اور جسم کا ہے۔ خدا اس کائنات کی روح ہے اور یہ کائنات اس کا جسم ہے۔

بعض لوگ، غالبا جلد بازی میں، پین تھیزم کو وحدت الوجود سے ملا دیتے ہیں حالانکہ وحدت الوجود اور شے ہے اور پین تھیزم اور شے ہے۔ پین تھیزم کا ترجمہ ہمہ اوست سے بھی کیا جاتا ہے لیکن چونکہ فی الوقت ہمارا موضوع بحث مغرب ہے اس لئے ہم مشرقی اصطلاحات سے گریز کریں گے۔

روٹ لیج انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی آن لائن، پین تھیزم کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کرتا ہے،

> "Etymologically, pantheism is the view that Deity and Cosmos are identical. Theologically, it embraces divine immanence while rejecting divine transcendence. If atheism is the denial that anything is divine, pantheism is not atheism; if atheism is the claim that there is no Creator, Providence, transcendent Deity, or personal God, pantheism is atheistic."(14)

یعنی لغوی اعتبار سے پین تھیزم یہ ہے کہ خدا اور کائنات ایک دوسرے کا عین ہیں جبکہ اصطلاحی و کلامی طور پر پین تھیزم یہ ہے کہ خدا کائنات میں حلول کئے ہوئے ہے یعنی اس سے ماورا نہیں ہے۔ اگر الحاد سے کسی بھی طرح کے تصورِ خدا کی نفی مراد لی جائے تو پین تھیزم الحاد نہیں ہے اور اگر الحاد سے ایک مافوق الفطری، کارساز اور مشخص خالق باری تعالیٰ (مذہبی خدا) کی نفی مراد لی جائے تو ان معنوں میں پین تھیزم الحاد ہے۔

مقالہ نگار کے مطابق اگر الحاد سے کسی بھی طرح کے تصور خدا کی نفی مراد ہو تو پین تھیزم الحاد نہیں ہے کیونکہ پین تھیزم اگرچہ مذہبی تصور خدا کی نفی تو ہے لیکن فلسفیانہ تصور خدا کی نفی نہیں ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اسلامی دینیات کی رو سے فلسفیانہ تصور خدا کا اقرار بھی الحاد ہی ہے کیونکہ پین تھیزم کے تصورِ خدا میں خدا اور کائنات کو خلط ملط کر کے ایک دوسرے کا عین قرار دیا گیا ہے جو اسلامی ڈسکورس کی روشنی میں الحاد ہی کے زمرے میں آتا ہے۔

معروف ریشنلسٹ فلسفی بارخ سپائی نوزا کو پین تھیزم کا شہزادہ قرار دیا جاتا ہے۔ سپائی نوزا کے پین تھیزم کو ڈیوڈ بر من الحاد قرار دیتے ہوئے لکھتا ہے؛

> "Spinoza's Ethics is, in my opinion, an example of one such atheistic book. I would argue that the pantheism of the Ethics amounts to atheism, even though Spinoza himself would have denied this. Spinoza seems to have believed that he was not rejecting the

> theist's conception of God but only correcting it. But since by God he meant the whole universe rigidly determined, one might well regard such pantheism as a pecies of atheism."[15]

یعنی سپائی نوزا کی کتاب "اخلاقیات" میری نظر میں الحادی کتاب ہے۔ اگرچہ سپائی نوزا بذات خود اپنے پین تھیزم کو الحاد اور خود کو ملحد نہیں سمجھتا اور وہ صرف یہ سمجھتا تھا کہ وہ اپنے فلسفے سے تصور باری تعالیٰ کی تطہیر کا کارنامہ سرانجام دے رہا ہے لیکن اس کے باوجود اس کے تصور خدا کو الحاد ہی کہا جاسکتا ہے۔

5) Panentheism (پینن تھیزم)

پینن تھیزم Panentheism، Pantheism سے تھوڑا ہی مختلف ہے، اس تصور کے مطابق اگرچہ کائنات خدا کا عین ہے اور خدا ہر شے میں حلول کئے ہوئے ہے لیکن وہ اس کائنات سے باہر یا زمان و مکاں سے ماورا بھی اپنا وجود رکھتا ہے۔ Pantheism میں خدا اور کائنات برابر ہیں، ان معنوں میں کہ دونوں ایک ہیں، ایک دوسرے کا عین ہیں جبکہ Panentheism میں خدا کائنات سے بڑا ہے، ان معنوں میں کہ کائنات تو خدا کا عین ہے لیکن خدا کائنات کا عین نہیں بلکہ اس سے بڑا ہے۔

لفظ پینن تھیزم Panentheism یونانی زبان کے الفاظ *pan*، *en* اور *Theos* سے بنا ہے جس کے لغوی معنی "سب کچھ خدا میں" کے ہیں۔ یہ اس فلسفیانہ الہیاتی عقیدے کا نام ہے کہ خدا کائنات کی ہر شے میں سرایت اور حلول کئے ہوئے تو ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ خدا زمان و مکاں سے ماورا بھی موجود ہے۔ گویا خدا اور کائنات باہم ایک Identical نہیں ہیں۔

پینن تھیزم کی اصطلاح جرمن فلسفی کارل کراوز کی اختراع ہے جسے 1828ء میں سپائی نوزا کے تصور خدا کی بابت اس نے ہیگل اور شیلنگ کے نظریات میں فرق کو واضح کرنے کیلئے وضع کیا تھا۔ نوافلاطونیوں کے مذہبی نظریات کو پینن تھیزم قرار دیا جاسکتا ہے۔ نوفلاطونیت کے بانی فلاطینوس کے مطابق خدا ایک ناقابل بیان ماورائی وجود ہے جس سے یکے بعد دیگرے ایک ترتیب کے ساتھ مختلف اشیاء، حقائق اور ماہیتوں کا صدور ہوا ہے۔ فلاطینوس کے مطابق خدا "وحدت مطلقہ" ہے جس سے سب سے پہلے "الہیاتی ذہن" (جسے وہ ناوس Nous کہتا ہے) اور "کائناتی روح" یا "روح کائنات" کا صدور ہوا ہے۔ فلاطینوس نے ناوس کا تصور بنیادی طور پر ہراقلیٹس کے تصورِ لوگوس Logos سے لیا ہے۔ (ہراقلیٹس کے مطابق لوگوس خدا ہے جو کائنات میں حلول کئے ہوئے ہے اور تمام اشیاء لوگوس سے صادر ہوتی ہیں۔)

یہاں صدور کا لفظ استعمال کیا گیا۔ صدور کے تصور کو سمجھنے کیلئے شعلے سے پھوٹنے والی روشنی کا تصور

کیجئے۔ ایک موم بتی روشن ہے۔ اس کے شعلے سے روشنی کی کرنیں پھوٹ رہی ہیں۔ شعلہ ان کرنوں کا خالق نہیں ہے بلکہ شعلہ اور کرنیں بہ یک وقت موجود ہوتے ہیں۔ البتہ کرنیں شعلے پر منحصر ہیں، شعلہ ہوگا تو کرنیں ہوں گی، شعلہ نہیں ہوگا تو کرنیں نہیں ہوں گی۔ کرنوں کی علت شعلہ ہے لیکن شعلے نے کرنوں کو اپنے ذاتی اختیار یا ارادے سے پیدا نہیں کیا، شعلہ روشن ہوا تو کرنیں از خود آ موجود ہوئیں۔ فلاطینوس نے یہ تصور پیش کیا تھا کہ کائنات بھی خدا سے صادر ہوئی ہے۔ اس تصور کو اردو میں نظریہ صدور اور انگریزی میں Emanation کہتے ہیں۔ یہ تصور نوفلاطونیوں سے مسلمان فلاسفہ ابن سینا و فارابی وغیرہ نے اخذ کیا۔ اگر اس تصور کو درست مان لیا جائے کہ کائنات خدا سے صادر ہوئی ہے تو منطقی طور پر لازم آتا ہے کہ خدا کائنات کا خالق نہیں۔ چونکہ اس سے خدا کے خالق کائنات ہونے کا انکار لازم آتا ہے اس لئے امام غزالیؒ نے اپنی عہد ساز کتاب تہافت الفلاسفہ میں ابن سینا و فارابی کی سرزنش کی۔

فلسفیانہ الہیت Philosophic Theism کو فلسفہ شناس قارئین پہلے سے جانتے ہوں گے اس لئے میں نے مختصر یاددہانی پر اکتفاء کیا، جہاں تک عام قارئین کا تعلق ہے تو انہیں چونکہ ان دقیق فلسفیانہ اصطلاحات میں الجھانا غیر ضروری ہے اس لئے میں نے محض ضروری تعارف پیش کر دیا۔ فلسفیانہ الہیت کو بخوبی سمجھ لینا ہمارے موضوع کے اعتبار سے ضروری بھی نہیں اس لئے اگ اس کا صرف ایک مبہم سا خاکہ بھی ذہن میں بیٹھ جائے تو کافی ہوگا۔

2۔ مذہبی الہیت Religious Theism

فلسفیانہ تھیزم میں ہم نے دیکھا کہ اس میں کائنات کے اصل الاصول کے طور پر ایک یا زائد مابعد الطبیعی حقائق مطلقہ پر ایمان لا کر اس سے تمام ترحیات و کائنات کی توجیہ کی جاتی ہے۔ مذہبی تھیزم اس سے ان معنوں میں مختلف ہے کہ اس میں اُس مابعد الطبیعی حقیقت مطلقہ کو جوہر یا اصول کی بجائے "خدا" کا نام دیا جاتا ہے اور اسے مشخص اور صفاتی مانا جاتا ہے۔ فلسفیانہ الہیت کا خدا (حقیقت مطلقہ) غیر مشخص اور غیر صفاتی ہے جبکہ مذہبی الہیت کا خدا مشخص اور صفاتی ہے (البتہ مختلف مذاہب میں خدا کا تصور مختلف ہے)۔

مذہبی تھیزم، فلسفیانہ تھیزم سے ان معنوں میں بھی مختلف ہے کہ فلسفیانہ تھیزم صرف فکری مسائل، خصوصا حیات و کائنات کی توجیہ سے متعلق ہے اور عملی زندگی اور انسانی مسائل سے بحث نہیں کرتا جبکہ مذہبی تھیزم حیات و کائنات کی توجیہ و تشریح کے ساتھ ساتھ انسان کی عملی زندگی اور روحانی و مادی مسائل سے بھی ناصرف بحث کرتا ہے بلکہ اس کیلئے ایک مکمل نظام تشکیل دیتا ہے، اسی نظام کو ہم "مذہب Religion" کہتے

ہیں۔

مذہبی تھیزم یا مذاہب عالم دو طرح کے ہیں۔

1۔ ابراہیمی مذاہب/ابراہیمی الہیت

2۔ غیر ابراہیمی مذاہب/غیر ابراہیمی الہیت

1) ابراہیمی مذاہب

ابراہیمی مذاہب سے وہ مذاہب مراد ہیں جو اپنی نسبت حضرت ابراہیمؑ کی طرف کرتے ہیں اور خود کو حضرت ابراہیمؑ کے دین اور تعلیمات کا تسلسل گردانتے ہیں۔ اس میں تین مذاہب شامل ہیں،

اسلام: اسلام Islam ایک توحیدی مذہب ہے۔ اوپر ہم نے عرض کیا تھا کہ وحدیت اور توحید میں فرق ہے۔ وحدیت (فلسفیانہ تھیزم کی پہلی قسم) حقیقت کائنات کو بدون وحی محض اپنی عقل سے تلاش کرنے کا نام ہے جبکہ توحید رسول اکرم ﷺ کی نبوت کی تصدیق کرکے خدا کو ایک ماننے کا نام ہے۔ اسلام حیات و کائنات کی توجیہ ایک قادر مطلق، زندہ و جاوید، ازلی و ابدی، رحمان و رحیم اور کائنات کی تخلیق کنندہ، ایک مافوق الفطرت، ماورائے عقل اور ورائے زمان و مکاں ہستی سے کرتا ہے، جس کا نام اللہ جل شانہ ہے، جس کے وجود و صفات کی خبر ہمیں اس کے بھیجے ہوئے مخبر صادق نبی آخر الزمان حضرت محمد بن عبداللہ ﷺ سے ملی ہے۔

عیسائیت: حضرت سیدنا عیسیٰؑ سے منسوب مذہب کو عیسائیت یا مسیحیت Christianity کہا جاتا ہے۔ یہ مذہب بھی اپنی اصل میں اسلام ہی تھا کیونکہ اس کا سرچشمہ بھی وہی ہے جو اسلام کا ہے لیکن چونکہ مسیحی متکلمین اور علمائے کلیسا نے تحریف کرکے اس کی حالت یکسر بگاڑ ڈالی اس لئے اب اسے اسلام نہیں کہا جا سکتا۔ موجودہ عیسائیت مسخ شدہ اور تحریف شدہ مذہب ہے جو حضرت عیسیٰؑ کی حقیقی تعلیمات سے مختلف ہے۔ اس کا اندازہ اسی بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ نے تو توحید کی تبلیغ فرمائی تھی لیکن موجودہ عیسائیت توحید کی بجائے تثلیث یعنی تین خداوں (باپ، بیٹا، روح القدس) کا تصور دیتی ہے۔ عیسائی بھی اپنے دین کی سند حضرت ابراہیمؑ سے جوڑتے ہیں لیکن جیسا کہ ہم نے عرض کیا، عیسائیت اصلا حضرت ابراہیمؑ کے دین حنیف ہی کا تسلسل تھی لیکن تحریف اور انکارِ نبوتِ محمدی ﷺ کے سبب اس کی راہ جدا ہو گئی۔

یہودیت: یہودیت Judaism حضرت موسیٰؑ سے منسوب ہے لیکن عیسائیت کی طرح یہ بھی ایک مسخ شدہ اور تحریف شدہ مذہب ہے۔ تاریخی طور پر یہودیت "دین محمدی ﷺ" اور "عیسائیت" سے پرانا

مذہب ہے کیونکہ حضرت موسیٰؑ کا زمانہ حضرت سیدنا عیسیٰؑ اور حضرت محمد ﷺ سے پہلے کا تھا۔ یہودیت بھی اصلاً حضرت ابراہیمؑ ہی کے دین حنیف کا تسلسل تھی لیکن یہودی راہبوں نے اس کا حلیہ بگاڑ ڈالا۔

اسلام، یہودیت اور عیسائیت تینوں مذاہب اپنی سند حضرت ابراہیمؑ سے جوڑتے ہیں لہٰذا مذہبی الہیت کی پہلی قسم "ابراہیمی مذاہب/ابراہیمی الہیت" انہی تین مذاہب پر مشتمل ہے۔

2) غیر ابراہیمی مذاہب

غیر ابراہیمی مذاہب/الہیت سے وہ مذاہب مراد ہیں جو اپنی نسبت حضرت ابراہیمؑ کی طرف نہیں کرتے بلکہ اپنی سند اپنی تاریخی شخصیات، روایات، اقدار اور ضابطہ اخلاقیات سے اخذ کرتے ہیں۔ اسلام، عیسائیت اور یہودیت کے علاوہ دنیا کے تمام مذاہب غیر ابراہیمی مذاہب ہیں۔ان مذاہب میں سے اکثریت کا عالم یہ ہے کہ وہ ایک نظام العقائد کی بجائے ایک تہذیب اور اخلاقی فلسفہ معلوم ہوتے ہیں، حتیٰ کہ بعض مذاہب میں تو خدا کا تصور تک نہیں پایا جاتا۔ چند معروف غیر ابراہیمی مذاہب یہ ہیں، بدھ مت، جین مت، سکھ مت، کنفیوشس مت، تاؤمت، شنٹو مت، زرتشت مت، مانی مت وغیرہ۔

اب تک کی گفتگو سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر حیات و کائنات کے اصل الاصول یا غیر مشخص خدا کو واحد مانا جائے تو یہ وحدیت ہے، دو مانا جائے تو یہ ثنویت ہے، دو سے زائد مانا جائے تو یہ کثرتیت ہے۔اور اگر کائنات اور خدا کو باہم ایک مانا جائے تو یہ Pantheism ہے اور اگر خدا اور کائنات کو باہم ایک مگر خدا کو زائد مانا جائے تو یہ Panentheism ہے، اور یہ سب فلسفیانہ تھیزم کی اقسام ہیں کیونکہ ان میں کائنات کی ایک غیر مشخص و غیر صفاتی مابعدالطبیعی اصل پر ایمان لایا جاتا ہے۔ دوسری طرف مذہبی تھیزم سے مراد درحقیقت مذہب ہی ہے۔اور مذاہب عالم سے ہم بخوبی واقف ہیں۔

الحاد Atheism—لغوی مفاہیم

انگریزی میں بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں جن کے شروع میں اگر A لگا دیا جائے تو ان میں نفی کا مفہوم پیدا ہو جاتا ہے۔ Atheism بھی انہیں الفاظ میں سے ہے۔ یہ درحقیقت A+Theism ہے، جب A کو Theism کے ساتھ ملایا جاتا ہے تو Atheism بن جاتا ہے اور اس میں Theism کی نفی پیدا ہو جاتی ہے۔ گویا Atheism کے لغوی معنی ہوئے "تھیزم کا انکار"۔

ایتھیزم، تھیزم کا انکار ہے۔ یعنی جہاں تھیزم حقیقت مطلقہ یا خدا کے اقرار کا نام ہے تو ایتھیزم حقیقت مطلقہ یا خدا کے انکار کا نام ہے۔ ایتھیزم کے حاملین کو ملحدین، ایتھیسٹ Atheist (s) یا Non

Believer(s) کہا جاتا ہے۔ Atheism کے مترادفات میں Disbelief اور Ir-religion مستعمل ہیں۔

Atheism کا اردو ترجمہ "الحاد"، "لادینیت"، "لامذہبیت" اور "دہریت" سے کیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح Atheist کو ملحد (جمع ملحدین)، لادین، لامذہب اور دہریہ کہا جاتا ہے۔

Atheism کے مذکورہ تمام تراجم مشکلات سے خالی نہیں ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی ترجمہ Atheism کی مکمل ترجمانی نہیں کرتا لیکن چونکہ عرف میں یہ تراجم مقبول ہیں لہٰذا ہم انہی پر اکتفاء کریں گے۔

Atheism سے لغوی طور پر Theism کا انکار مراد ہے، اصطلاح میں Atheism سے مراد یہ نظریہ ہے کہ خدا نامی ایسی کوئی ہستی یا حقیقت مطلقہ موجود نہیں جو حیات و کائنات کے اس نظام کی خالق ہو۔ یعنی وجودِ باری تعالیٰ کا انکار کرنا Atheism ہے۔

انگریزی لٹریچر میں Atheism سے مراد صرف وجود باری تعالیٰ کا انکار ہے۔ ایسا شخص جو خدا کے وجود کو نہیں مانتا وہ Atheist کہلاتا ہے۔ مغربی علمیات میں اگر کوئی شخص خدا کا منکر تو نہ ہو لیکن اسلام، عیسائیت، یہودیت غرض کسی بھی مذہب کو درست نہ مانتا ہو، کو Atheist نہیں کہا جاتا بلکہ ہر ہر نوعیت کے منکر کیلئے الگ الگ اصطلاح ہے۔ مثلا اگر کوئی خدا کو تو مانتا ہے لیکن مذہب کو نہیں مانتا تو اسے اہل مغرب Deist کہتے ہیں اور اس تصور کو Deism کہا جاتا ہے۔ اس پر آگے چل کر بات کریں گے۔

اس کے برعکس اسلامی لٹریچر میں "الحاد" کا تصور مغربی تصور سے قدرے مختلف ہے۔ مغرب میں الحاد "صرف وجود باری تعالیٰ کے انکار" سے خاص ہے جبکہ اسلامی لٹریچر میں لفظ الحاد "کسی بھی طرح کی گمراہی، ہٹ دھرمی، حق سے روگردانی وغیرہ" سے عام ہے۔

جہاں تک لفظ "الحاد" کی لغوی ترکیب کا تعلق ہے، تو الحاد عربی زبان کا لفظ ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ عربی زبان میں ہر لفظ کا ایک مادہ Root ہوتا ہے، جس سے لفظ کے معانی برآمد ہوتے ہیں۔ لفظ الحاد کا مادہ "ل ح د" ہے۔ "ل ح د" میں ترچھا ہونے، بھٹکنے، مطلوبہ ہدف سے سرکنے اور ٹیڑھ پن کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ گویا صراط مستقیم سے ہٹ جانا لغوی طور پر "الحاد" ہے۔ مثلا قرآن پاک میں لفظ الحاد کا مادہ (ل ح د) اس آیت میں وارد ہوا ہے؛

إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ٱلَّذِى جَعَلْنَٰهُ
لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِ ۚ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ

عَذَابٍ أَلِيمٍ [16]

ترجمہ : بے شک جن لوگوں نے کفر کیا اور لوگوں کو اللہ کی راہ سے اور اس مسجد حرام سے روکا جسے ہم نے یہاں کے باسیوں اور پردیسیوں کیلئے یکساں بنایا ہے، اور جو اس میں ناحق طریقہ سے (الحاد یعنی) کج روی اختیار کرے یعنی مقررہ حدود و حقوق کی خلاف ورزی کرے، ہم اسے دردناک عذاب کامزہ چکھائیں گے۔

اس آیت میں لفظ الحاد کج روی اور مقررہ حقوق و حدود سے روگردانی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

لفظ الحاد جب دین اور وجودِ باری تعالیٰ کے پس منظر میں بولا جائے تو اس سے مراد ہے، "کفر اور بے دینی [17]"۔ یعنی جب بات دین کی اہمیت، حقانیت اور حیثیت کی ہو رہی ہو اور جب موضوع خدا تعالیٰ کی ذات ہو، اور ایسی گفتگو میں لفظ "الحاد" استعمال کیا جا رہا ہو تو اس سے اس کے لغوی معانی مراد نہیں لئے جائیں گے بلکہ یہاں اس کے اصطلاحی معنی یعنی "خدا اور دین سے انکار" مراد ہوں گے۔

لفظ الحاد کے لغوی اور اصطلاحی معانی میں مطابقت یوں پیدا ہوتی ہے کہ، انسان ہمیشہ سے خدا کو مانتا آیا ہے۔ اگرچہ تمام انسانوں کا تصور خدا ایک سا نہیں لیکن اس فرق کے باوجود خدا کی ذات پر ماضی و حال کے ہر انسان کا ایمان ہے۔ گویا خدا تعالیٰ کا اقرار کرنا اور کسی نہ کسی مذہب کی پیروی کرنا انسانوں کا اجتماعی مسلمہ ہے۔ خدا اور مذہب انسان کے مسلمات میں سے ہیں۔ ہر تہذیب اور ہر خطے کا انسان ہمیشہ سے خدا اور مذہب کو برحق مانتا آیا ہے۔ لہٰذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ خدا اور مذہب کو ماننا سیدھی راہ ہے۔ اب اگر کوئی بھی فرد خدا اور مذہب دونوں کو یا ان دونوں میں سے کسی ایک کو بھی نہ مانے تو ایسا شخص مین اسٹریم سے ہٹا ہوا قرار پائے گا۔ اس فرد نے ایک ایسی راہ اختیار کر لی جو سیدھی راہ سے الگ ہے۔ خدا اور مذہب یا دونوں میں سے کسی ایک کا بھی انکار کرنا "الحاد" اسی وجہ سے کہلاتا ہے کیونکہ ایسا انکار در حقیقت انسانوں کے بنیادی مسلمے سے انکار ہے۔

الحاد Atheism—تعارف و تعریفات

مفکرین نے الحاد Atheism کی مختلف تعریفات پیش کی ہیں۔

1۔ برطانوی ملحد فلسفی ڈاکٹر جولین باگینی لکھتا ہے،

"(Atheism)... is the belief that there is no God or Gods." [18]

الحاد اس عقیدے کا نام ہے کہ کوئی بھی خدا موجود نہیں۔

2۔ ماہر مظہریات Anthropoligist ڈاکٹر جیک ڈیوڈ ایلر کے بقول؛

"At its core, atheism is a profoundly simple idea: derived

from the Greek a- for "no/without" and theos for "god," it merely designates a position (not a "belief") that includes or asserts no god(s)."[19]

یعنی الحاد ایک سادہ سا نظریہ ہے، (جیسا کہ باگینی نے الحاد کو ایک عقیدہ قرار دیا ہےاس کے بر عکس) یہ کوئی عقیدہ نہیں بلکہ ایک ایسی پوزیشن (تناظر Perspective) ہے جس کے مطابق کوئی خدا وجود نہیں رکھتا۔

3۔ بوسٹن یونیورسٹی امریکہ کا سابق پروفیسر مائیکل مارٹن لکھتا ہے؛

"An atheist is someone without a belief in God; he or she need not be someone who believes that God does not exist."[20]

کہ ملحد وہ ہوتا ہے جو خدا کے وجود کا اعتقاد نہ رکھتا ہو، ملحد ہونے کیلئے خدا کی عدم موجودگی کا اعتقاد رکھنا ضروری نہیں ہے۔

4۔ لیڈن یونیورسٹی، ہالینڈ کا پروفیسر پاول کلیٹیور لکھتا ہے؛

"The most fruitful definition of Atheism is a negative one: an atheist does not believe in the god that theism favours."[21]

کہ الحاد کی سب سے زیادہ ثمر آور تعریف یہ ہے؛ ایک ملحد اُس خدا کو نہیں مانتا جس خدا کا تصور اہل مذہب پیش کرتے ہیں۔

5۔ آکسفورڈ یونیورسٹی کے شعبہ مذہب اور سائنس کا پروفیسر الیسٹر مگراء (جو درجنوں کتب کا مصنف، رچرڈ ڈاکنز کا معروف ناقد اور سابق ملحد ہے)، لکھتا ہے؛

"By "atheist", I mean precisely what the word has always been understood to mean- a principled and informed decision to reject belief in God."[22]

کہ "ملحد" سے میں وہی مفہوم مراد لیتا ہوں جو ہمیشہ سے لیا جاتا رہا ہے۔ الحاد وجود باری تعالیٰ سے "ایک باقاعدہ سوچا سمجھا انکار" ہے۔

پروفیسر مگراء دوسرے مقام پر لکھتا ہے؛

"Atheism is the religion of the autonomous and rational human being, who believes that reason is able to uncover and express the deepest truths of the universe, from the mechanics of the rising of the sun to the nature and final destiny of humanity."[23]

کہ الحاد ایک قائم بالذات اور عقل پرست ہیومن بینگ کا مذہب ہے۔ یہ ہیومن بینگ ایمان رکھتا ہے کہ سورج کے طلوع ہونے سے لے کر نوع انسانی کی آخری منزل تک، کائنات کے تمام رموز کے پردے چاک

کرنے کیلئے محض عقل انسانیreason ہی کافی ہے۔ (یعنی ایک ملحد رموز کائنات کو سمجھنے کیلئے کسی خدائی ہدایت یا وحی کو ضروری نہیں سمجھتا)

ان تعریفات سے معاملہ خاصا الجھ رہا ہے اور ان باہم مختلف تعریفات سے الحاد کے مختلف مفاہیم ذہن میں ابھرتے ہیں، لیکن اگر دیکھا جائے تو تمام تعریفات میں ایک بات واضح ہے کہ الحاد وجودِ خدا کی نفی کا نام ہے۔

اب ہم مذکورہ بالا تعریفات میں سے ہر ایک کا جائزہ لیں گے۔

(1) سب سے پہلے میں نے ڈاکٹر جولین باگینی کی تعریف پیش کی۔ وہ کہتا ہے کہ کہ الحاد اس عقیدے کا نام ہے کہ کوئی بھی خدا موجود نہیں۔ اس تعریف میں واضح طور پر اس نے الحاد کو ایک "عقیدہ faith, belief" یعنی مابعد الطبیعیاتی ایمان/مفروضہMetaphysical Suppositionقرار دیا ہے۔ گویا جس طرح خدا کو ماننا ایک عقیدہ ہے، بقول ملحدین جیسے وجود باری تعالیٰ کو منطقی دلائل کے ساتھ ثابت نہیں کیا جا سکتا، عین اسی طرح خدا کو نہ ماننا بھی محض عقیدہ ہی ہے، فقط ایک اعتقاد ہے، خدا کی غیر موجودگی کو بھی منطقی دلائل کے ساتھ ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ الحاد بھی ایمان باللہ کی طرح انکار باللہ کا صرف ایک اعتقاد ہے۔ ایسا نہیں کہ منکرین خدا کے ہاتھ کوئی بہت بڑی تجربی یا منطقی دلیل آ گئی ہو کہ جس کی بنا پر وہ وجود باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں، بلکہ ان کا انکارِ خدا محض اعتقادی ہے۔

لیکن بیشتر ملحدین الحاد کی اس تعریف کو قبول نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں کہ الحاد درحقیقت ہر طرح کے ایمان، چاہے وہ خدا پر ایمان ہو یا خدا کے عدم کا عقیدہ ہو، کی نفی کا نام ہے۔ گویا ان کے نزدیک خدا کو نہ ماننا کوئی عقیدہ نہیں بلکہ باقاعدہ پڑھی لکھی اور سوچی سمجھی پوزیشن اختیار کرنا ہے۔ یعنی الحاد مذہب کی طرح کوئی ہوائی شے نہیں بلکہ عقلی و منطقی دلائل سے لیس ایک علمی و سائنسی پوزیشن ہے۔ ہمارے نزدیک ملحدین کا یہ دعویٰ محض دعویٰ ہے کیونکہ خدا کے انکار پر ملحدین جو بھی دلائل پیش کرتے ہیں ان میں سے کوئی ایک بھی دلیل کہلانے کی حقدار نہیں۔ دلیل وہ ہوتی ہے جس سے کوئی نہ کوئی مقدمہ منطقی سطح پر ثابت ہو جائے۔ اور ملحدین جو دلائل پیش کرتے ہیں ان سے خدا کا نہ ہونا تو درکنار، عدم وجودِ باری تعالیٰ کا گمان تک پیدا نہیں ہوتا۔ اولاً تو ملحدین کے پاس انکار خدا کی کوئی ٹھوس منطقی دلیل ہے ہی نہیں، جنہیں یہ لوگ "دلیل" کہتے ہیں اصلاوہ خدا پر محض الزامات ہوتے ہیں جن کی حیثیت علمی نہیں جذباتی ہے۔ دوسرا یہ کہ ملحدین کے پاس انکار خدا کا جو اہم ترین ہتھیار ہے وہ سائنس اور سائنسی طریقہ تحقیق ہے۔ لیکن اہل منطق و سائنس جانتے ہیں کہ سائنس

خدا کا انکار تو در کنار، خدا پر کلام تک کر سکنے سے عاجز ہے کیونکہ خدا سائنس کا موضوع ہی نہیں چہ جائے کہ اسے خدا کی نفی کی بنیاد بنایا جائے۔ جب یہ واضح ہے کہ ملحدین کے پاس انکار خدا کی کوئی ٹھوس عقلی دلیل نہیں تو اس کا واضح مطلب یہی ہے کہ ان کا الحاد بھی، خود انہی کے اصول پر، مذہب ہی کی طرح صرف ایک مفروضہ ہے۔

(2) دوسرے نمبر پر ایلر کی تعریف پیش کی گئی تھی جس نے کہا کہ الحاد کوئی مابعدالطبیعیاتی ایمان یا عقیدہ نہیں بلکہ ایک علمیاتی پوزیشن ہے، ایک ایسی پوزیشن یا سطح جس میں کاروبار زندگی چلانے کیلئے کسی خدا پر ایمان لانا ضروری تصور نہیں کیا جاتا۔ اس کے مطابق عقیدے کا تعلق ایمان سے ہوتا ہے، اس کا منطق یا عقلی دلائل سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اس لئے وہ الحاد کو عقیدہ قرار نہیں دیتا۔ بلکہ الحاد کو عقیدے کی بجائے ایک علمی پوزیشن قرار دیتا ہے، ایک ایسی پوزیشن جس میں حیات و کائنات کی توجیہ کیلئے خدا کو فرض کرنا ضروری نہیں۔ ایلر کے نزدیک الحاد ایک ایسا لاخدا تناظر Background ہے جس میں انسانی زندگی کے اہم مسائل کے حل کی بنیاد احکام الٰہی کی بجائے خود انسانی عقل کے فیصلوں پر رکھی جاتی ہے۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ باگینی اور ایلر کی تعریفات میں تعارض ہے، کہ باگینی تو الحاد کو عقیدہ قرار دیتا ہے جبکہ ایلر اسے ایک علمی پوزیشن قرار دیتا ہے۔ ہاں مگر اس امر میں دونوں متفق ہیں کہ خدا کا انکار، کسی منطقی دلیل کی بناء پر ہو یا دلیل کی بغیر ہو، دونوں صورتوں میں الحاد ہے۔

(3) تیسرے نمبر پر مائیکل مارٹن نے کہا کہ ملحد سے مراد ایسا شخص ہے جو خدا کے وجود کا عقیدہ نہ رکھتا ہو۔ لیکن ضروری نہیں کہ وہ عدم وجود باری تعالیٰ کا عقیدہ رکھتا ہو۔ مارٹن وجود باری سے انکار کو "عدم وجود باری کا عقیدہ" قرار دینا ضروری نہیں سمجھتا۔ اس کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ملحد خدا کو نہ ماننا تو سو فیصد درست سمجھتا ہے لیکن اسے نہ ماننے پر مصر نہیں ہوتا۔ بہ الفاظ دیگر ملحد وجود باری تعالیٰ کی بابت ایک طرح کی تشکیک کا شکار ہوتا ہے جس میں اس کا زیادہ تر رجحان خدا کے نہ ہونے کی جانب ہوتا ہے۔ یہ الحاد کی دراصل ایک منفی تعریف ہے۔

(4) چوتھی تعریف میں کلیٹیور کہتا ہے کہ الحاد مذہبی تھیزم کی ضد ہے یعنی ملحد وہ ہوتا ہے جو مذہبی خدا کو نہ مانے۔ پیچھے ہم نے یہ عرض کیا تھا کہ مذہبی خدا وہ مشخص اور صفاتی خدا ہے جس کا تصور مذاہب پیش کرتے ہیں۔ کلیٹیور یہ کہہ رہا ہے کہ ملحد وہ فرد ہے جو ایسے صفاتی، مشخص اور مذہبی خدا کو نہ مانے، گویا اس کے نزدیک ملحد ایسے کسی خدا کو تو مان سکتا ہے جو فلسفیانہ تھیزم والا غیر مشخص اور غیر صفاتی

خدا ہو لیکن ایسے کسی خدا کو نہیں مان سکتا جو "مذہبی خدا" ہو۔ کلیٹیور کی یہ تعریف اہم ہے۔ ملحدین کے ساتھ بحث مباحثے کے دوران جب ہم مسلمان ان سے پوچھتے ہیں کہ اگر کوئی خدا موجود نہیں ہے تو بتاو کائنات کا نظام کیسے چل رہا ہے؟ تو وہ جواب دیتے ہیں کہ اس کائنات کا نظام اس کے قوانین کے تحت چل رہا ہے۔ پھر جب ہم پوچھتے ہیں کہ بتاو ان قوانین کا بنانے والا کون ہے؟ تو وہ کہتے ہیں کہ یہ قوانین محض اتفاق سے بن گئے۔ ہم مسلمان اتفاق کی بجائے ایک خالق کو مانتے ہیں جبکہ عین اسی مقام پر ملحدین اتفاق کو رکھ لیتے ہیں۔ گویا ان کے نزدیک یہ مبہم سی شے "اتفاق" تو خدائی کے درجے پر فائز ہو سکتی ہے لیکن ایک زندہ و جاوید خدا اس منصب پر فائز نہیں ہو سکتا! کلیٹیور نے اسی جانب اشارہ کیا ہے کہ اتفاق اور فطری قوتوں وغیرہ کو تو ایک ملحد خدا مان سکتا ہے لیکن کسی زندہ و جاوید یا مذہبی خدا کو وہ خدا نہیں مانتا۔ اس تعریف سے یہ بھی سمجھ آتا ہے کہ ملحد وہ ہے جو حقیقت مطلقہ کا تو انکار نہ کرے البتہ مذاہب عالم کے تصوراتِ خدا میں سے کسی بھی خدا کا اقرار نہ کرے۔

(5) آخری دونوں تعریفات جو پروفیسر مگراء نے پیش کیں، نہایت اہم ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ملحد کوئی ایسا فرد نہیں ہوتا جو بغیر دلیل کے یا لاشعوری طور پر خدا کے وجود کا منکر ہو، بلکہ خدا کا انکار کسی ملحد کے تئیں، ایک مصدقہ اور اصولی فیصلہ ہوتا ہے (اگرچہ ملحد منطقی مغالطے میں مبتلا ہو، بہر حال وہ خدا کا انکار سوچ سمجھ کر ہی کرتا ہے)۔ دوسری جگہ اس نے اسی بات کو مزید وضاحت اور بہت اچھے انداز میں یوں بیان کیا ہے کہ الحاد (لامذہبیت) بھی در حقیقت ایک مذہب ہے! یہ مذہب ہے اس شخص کا جو خود کو قائم بالذات اور عقلی وجود سمجھتا ہے۔ یہ دونوں الفاظ جو مگراء نے استعمال کئے نہایت بر محل اور مغربی تاریخی تناظر کے عین مطابق ہیں۔

دنیا کی سات ہزار سالہ معلومہ تاریخ کی بائیس تہذیبوں میں انسان Mankind خود کو خدا کا بندہ (عبداللہ)، قائم بالغیر یعنی قائم باللہ God-Dependent سمجھتا رہا ہے لیکن اٹھاویں صدی (عہد روشن خیالی) سے یورپ میں ایک ایسے انسان نے جنم لے لیا جو خود کو خدا کا عبد اور قائم بالغیر Contingent نہیں بلکہ قائم بالذات وجود Self-Existent Being سمجھتا ہے۔ اسے اصطلاح میں ہیومن بینگ Human Being کہتے ہیں۔ پوسٹ ماڈرن فلسفی فوکالٹ نے اپنے مضمون بعنوان "روشن خیالی کیا ہے؟ What is Enlightenment" میں کہا ہے کہ "ہیومن بینگ" کا ظہور اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں ہوا۔ "ہیومن بینگ" کا ترجمہ "انسان" سے کرنا ایک بہت بڑی غلطی ہے۔ "انسان" تو ہمیشہ سے خود کو قائم باللہ وجود سمجھتا

آیا ہے لیکن اس جدید "ہیومن بینگ" نے خدا کی نفی کر دی ہے اور خود اپنا خدا بن بیٹھا ہے۔ اس لئے وہ خود کو قائم بالذات (یعنی جس کے وجود کی توجیہ کیلیئے کسی خدا کی ضرورت نہ ہو) سمجھتا ہے۔ اس ہیومن نے چونکہ خدا کی نفی کر دی ہے لہٰذا اس کا روحانیت، آسمانی ہدایت اور وحی سے بھی تعلق ختم ہو گیا ہے۔ گزشتہ تمام تہذیبوں کا انسان خود کو جہاں خدا کا عبد تسلیم کرتا تھا وہیں وہ آسمانی ہدایت کا بھی قائل تھا۔ یہ آسمانی ہدایت اور روحانیت اس کے اور خدا کے درمیان ایک اٹوٹ رشتہ تھی لیکن اس "جدید ہیومن بینگ" نے اس رشتے کو توڑ دیا ہے۔ اب وہ خود کو ایک روحانی وجود Spritual Being کی بجائے منطقی یا عقلی وجود Rational Being سمجھتا ہے۔

پروفیسر مکگراء نے ان دو لفظوں میں الحاد کا سارا مقدمہ کھول کر رکھ دیا ہے۔ اس نے بالکل بجا لکھا کہ الحاد ایک ایسی فکر ہے جس کے مطابق انسان اپنا خدا آپ ہے، اسے اس کائنات کے رموز کے پردے چاک کرنے کیلیئے کسی خارجی ذریعہ علم اور ہدایات کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں، توجیہ کائنات اور ہدایت کیلیئے وحی، پیغمبرانہ رہنمائی اور روحانی ذریعہ علم کے بجائے انسان کی عقل ہی کافی ہے۔ ملحد اسی شخص کو کہتے ہیں جو اسی قسم کے نظریات رکھتا ہو۔

الحاد کی مذکورہ تعاریف کی روشنی میں شدت کے اعتبار سے الحاد کو دو اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے؛

1۔ پختہ الحاد Explicit Atheism: ایسا الحاد جس میں خدا کے وجود کی نفی دلائل، شدت اور سختی کے ساتھ کی جائے۔ یعنی کٹر الحاد۔

2۔ غیر پختہ الحاد Implicit Atheism: ایسا الحاد جس میں خدا کے وجود کی نفی دلائل اور شدت کے ساتھ نہ کی جائے بلکہ محض اپنے رویے سے یہ ظاہر کیا جائے کہ فرد خدا کے وجود پر یقین نہیں رکھتا۔ یہ غیر راسخ العقیدہ الحاد ہے۔

ان تعاریف سے یہ نتیجہ بھی اخذ ہوتا ہے کہ الحاد اپنے پہلے تجزیے اور ابتدائی تعارف میں خدا کی نفی کے ساتھ خاص ہے۔ مثلاً ہم نے دیکھا کہ مفکرین نے الحاد کی تعریف میں خدا کی نفی کو ہی (نا کہ مذہب کی نفی کو) بنیادی موضوع بنایا ہے۔

انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کا مقالہ نگار لکھتا ہے کہ

> "Atheism, however, casts a wider net and rejects all belief in "spiritual beings," and to the extent that belief in spiritual beings is definitive of what it means for a system to be religious, atheism rejects religion. So atheism is not only a rejection of the central conceptions of Judaism,

Christianity, and Islam; it is, as well, a rejection of the religious beliefs of such African religions as that of the Dinka and the Nuer, of the anthropomorphic gods of classical Greece and Rome, and of the transcendental conceptions of Hinduism and Buddhism. Generally atheism is a denial of God or of the gods, and if religion is defined in terms of belief in spiritual beings, then atheism is the rejection of all religious belief."(24)

یعنی الحاد غیر حسی و غیر مرئی موجودات سے متعلق ہر قسم کے ایمان و عقائد کی تردید کا نام ہے۔ الحاد تمام مذاہب کے مجموعے کو یکمشت رد کرتا ہے۔ الحاد صرف کسی ایک مذہب ہی کے مقدمات کی تردید کا نام نہیں بلکہ وہ ہر قسم کے ایمان، عقیدے اور کلیتاً مذہب کو رد کرتا ہے، چاہے وہ مذہب کوئی افریقی مذہب ہو، قدیم یونانی یا رومی مذہب ہو، ہندومت اور بدھ مت ہو یا چاہے الہامی مذاہب میں سے کوئی مذہب ہو۔ الحاد ایک خدا اور ایک سے زائد ہر قسم کے خداوں، غرض خدا کہلانے والی ہر ہستی کے انکار کا نام ہے۔

ملحدین کے اساسی نظریات

اہل مذہب کی طرح ملحدین کے بھی مختلف فرقے ہیں مثلاً لبرل ایتھیسٹ، سوشلسٹ ایتھیسٹ، کمیونسٹ ایتھیسٹ، نیو ایتھیسٹ وغیرہ جن کے افکار و نظریات میں مذہبی فرقوں ہی کی طرح اختلافات ہیں۔ ذیل میں میں ملحدین کے ان عقائد و نظریات کا تعارف کرواوں گا جن پر تمام ملحدوں کا اجماع ہے۔

الحادی وجودیات Ontology: ملحدین کا تصور وجود یہ ہے کہ وجود صرف اور صرف وہی ہے جس کی موجودگی کو حواس خمسہ سے محسوس کیا جاسکے۔ اگر کسی وجود کا حواس خمسہ سے ادراک نہ کیا جاسکے تو ایسا کوئی وجود موجود نہیں۔ پس ملحدین نہ صرف خدا بلکہ تمام تر مابعدالطبیعیات کا انکار کرتے ہیں کیونکہ میٹافزکس (مابعدالطبیعیات) کا حسی ارتسام ممکن نہیں۔ یہ فکر تجربیت پرستی Empiricism اور سائنس پرستی سے ماخوذ ہے۔ ڈیوڈ ہیوم، جسے بابائے تشکیک کہا جاتا ہے، نے اس فکر کو انتہا تک پہنچادیا حتیٰ کہ اس نے خود اپنے تشخص سے بھی انکار کر دیا، یہ کہہ کر کہ چونکہ مجھے میری ذات کا حسی ادراک نہیں ہوتا لہٰذا "میں" ارتسامات کے مجموعے کے سوا کچھ نہیں فلہذا میں موجود نہیں۔

الحادی علمیات Epistemology: ملحدین کا تصور علم یا علمیات یہ ہے کہ اول تو شے فی نفسہ Thing in itself کا کوئی وجود نہیں یعنی ہر شے وہی ہے جیسی کہ وہ بظاہر نظر آتی ہے، پس پردہ اس کی کوئی حقیقت، اس کے وجود کا کوئی مقصد اور کوئی روحانی پس منظر نہیں ہے۔ حقیقتاً ہر شے مادی ہے۔ اس فکر کو

مادیت پرستی Materialism کہا جاتا ہے جو زمانہ قبل مسیح سے ہی یورپ میں عام ہے۔ بعض ملحدین کے مطابق اگر بالفرض کسی شے کی کوئی حقیقت ہے بھی سہی تو ہم اس کو جان نہیں سکتے۔ یہ فکر عہد قدیم میں سوفسطائیوں اور بعض ترامیم کے ساتھ عہد جدید میں جرمن فلسفی عمانوئیل کانٹ نے پیش کی۔ چونکہ حقائق اشیاء مشتبہ اور ہماری آنکھ سے اوجھل ہیں اس لئے ہمیں انہیں موضوع بحث ہی نہیں بنانا چاہئے اور عملی زندگی سے یکسر خارج کر دینا چاہئے حتی کہ ہمیں ایسے تمام الفاظ بھی اپنی زبان سے خارج کر دینے چاہئیں جن کا مصداق کوئی مادی وجود نہ ہو، مذہبی اصطلاحات کو دائرہ زبان سے خارج کرنے کی اس فکر کو فلسفے میں منطقی اثباتیت Logical Positivism کہا جاتا ہے۔

ملحدین کے مطابق ذرائع علم صرف حواس خمسہ اور عقل ہیں۔ ملحدین وحی کو ذریعہ علم میں شمار نہیں کرتے کیونکہ جب ان کے نزدیک خدا ہی کا کوئی وجود نہیں تو وحی کے وجود کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

الحادی اخلاقیات Ethics: ملحدین کا اخلاقی فلسفہ یہ ہے کہ اچھائی اور برائی کیا ہے؟ یہ جاننے کا ذریعہ وحی یا الہام نہیں ہے بلکہ عقل ہے اور خیر و شر کے معیارات تاریخ، خطے، کلچر اور رواج کے مطابق بدلتے رہتے ہیں۔ یعنی اقدار کی کوئی آفاقی حقیقت نہیں بلکہ اس کا انحصار معاشرے پر ہے۔ اس کے برعکس مذہب یہ کہتا ہے کہ اچھائی اور برائی کا مجرد تصور تو انسان کی فطرت میں رکھ دیا گیا ہے لیکن مختلف افعال پر اس تصور کے انطباق کو بدون وحی عقل سے جانا نہیں جاسکتا، اس کا علم صرف اور صرف وحی یا آسمانی ذریعہ علم ہی سے ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اہل مذہب کے نزدیک اچھائی وہ ہے جسے خدا اچھا قرار دے اور برائی وہ ہے جسے خدا نے برا قرار دیا۔ اس کے برعکس ملحدین کے ہاں اچھائی وہ ہے جسے آپ سمجھیں اور برائی وہ ہے جسے آپ برا سمجھیں۔ یونانی فلسفی پروٹاغورس کا مقولہ ہے کہ "ہر شے کا پیمانہ انسان ہے"، اس کا مطلب یہی ہے کہ پیمانہ انسان ہے، خدا نہیں، پس خدا نہیں بلکہ انسان طے کرے گا کہ اس کے لئے کیا اچھا ہے اور کیا برا ہے۔ مختصراً یہ کہ ملحدین کے نزدیک حسن و قبح اور خیر و شر موضوعی Relative ہیں۔

الحادی تصور انسان: ملحدین کا انسان کے بارے میں تصور یہ ہے کہ یہ "عبد" اور قائم باللہ یا خدا کی مخلوق نہیں بلکہ قائم بالذات اور نیچرل پروڈکٹ ہے جسے خدا نے آسمان سے زمین پر نہیں اتارا بلکہ وہ ارتقاء کی منازل طے کرتا ہوئے بتدریج موجودہ حال تک پہنچا ہے۔ انسان روحانی نہیں بلکہ محض ایک مادی وجود ہے۔ اس کا تعلق آسمان کی لطافت سے نہیں بلکہ خاک کی کثافت سے ہے، یہ اسی دنیا کا باسی ہے، کہیں اوپر سے زمین پر کسی خاص مقصد کو پورا کرنے کیلئے نہیں بھیجا گیا۔ انسان ایک منطقی حیوان ہے۔ اس جملے کا ملحدین کے ہاں

مطلب یہ ہے کہ اسے تمام فیصلے خدا، وحی اور پیغمبرانہ تعلیمات کی بجائے اپنی ذاتی عقل کی روشنی میں کرنے چاہئیں۔اس کی عقل ہر شے پر غالب ہے۔

الحادی تصور کائنات: مذاہب ہمیشہ سے کائنات اور تخلیق کائنات کے حوالے سے اپنا ایک خاص نقطہ نظر پیش کرتے آئے ہیں، ان تمام مذہبی بیانات کا حاصل یہ ہے کہ کائنات کو ایک لمحہ تخلیق میں خدا نے عدم سے وجود بخشا۔ قدیم ملحدین یہ مانتے تھے کہ کائنات ازلی ہے یعنی اس کی کوئی ابتداء نہیں لیکن جدید ملحدین نظریہ انفجار عظیم The Big Bang Theory کی بناپر کائنات کو حادث یا تخلیق شدہ مانتے ہیں۔البتہ جدید ملحدین بھی قدیم ملحدین کی طرح اس کے خالق کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ یہ کہتے پائے جاتے ہیں کہ کائنات قوتوں کے عدم توازن کے سبب اتفاق سے وجود میں آ گئی۔

ملحدین کے نزدیک کائنات اٹل فطری قوانین کے تحت چل رہی ہے۔ یہ قوانین ایسے مضبوط ہیں کہ جن میں تبدیلی واقع نہیں ہوسکتی۔ یہ ایک مشین کی طرح ہے جس میں میکانکیت کا اصول جاری و ساری ہے۔خدا اول تو ہے ہی نہیں لیکن اگر ہو بھی سہی تو وہ بھی اس کے قوانین کے ساتھ چھیڑ چھاڑ نہیں کرسکتا۔

انکارِ مقصدیت: بیشتر مذاہب کائنات کو غائی یعنی مقصدیت سے بھرپور قرار دیتے ہیں۔ ان کے مطابق خدا نے کائنات اور اس میں پائی جانی والی کوئی بھی شے بے مقصد پیدا نہیں کی، ہر شے کا ایک متعین کردہ مقصد ہے، اس سے غرض نہیں کہ ہمیں وہ مقصد معلوم ہوسکے یا نہ ہو پائے۔ خصوصا انسان کا مقصد تخلیق یہ ہے کہ وہ رضائے الٰہی کے حصول کی کوشش کرے اور دنیا میں اچھے اعمال کرے تاکہ آخرت میں فلاح پا جائے۔اس لحاظ سے دنیا ایک دارِ امتحان ہے۔ ملحدین ان تمام باتوں کو خرافات قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مقصدیت نامی کوئی عنصر کائنات میں پایا نہیں جاتا۔ کسی بھی شے میں کوئی بھی مقصد نہیں پایا جاتا۔ اگر کہیں کوئی مقصد ہے بھی سہی تو وہ خدا نے نہیں انڈیلا بلکہ خود انسان ہی نے پیدا کیا ہے۔ گویا ملحدین کے مطابق مقصد انسانی ایجاد ہے اور مقصدیت آفاقی نہیں بلکہ موضوعی ہے۔ کوئی بھی انسان اپنی زندگی کا کوئی بھی مقصد ازخود متعین کرسکتا ہے۔اسے وجودیت existentialism کے مقولے میں یوں کہا جاتا ہے کہ وجود جوہر پر مقدم ہے (اس پر مزید بحث آخری باب میں سارتر کے ضمن میں آئے گی)۔

الحادی تصور جہان: ملحدین کا تصور جہان فطرتیت Naturalism ہے۔ نیچرل ازم سے ملحدین یہ مراد لیتے ہیں کہ یہ مادی کائنات، ہول نیچر یا فطرت ایک ہی شے ہے اور جو کچھ ہے وہ یہی کچھ ہے۔ ماورائے نیچر Super-Natural کوئی شے وجود نہیں رکھتی۔انہی معنوں میں نیچرل ازم مابعد الطبعات کا انکار بھی

ہے۔ ملحدین قوانین فطرت کے گورکھ دھندے پر اس حد تک ایمان رکھتے ہیں کہ ان کے مطابق معجزہ کبھی وقوع پذیر ہو ہی نہیں سکتا پس معجزوں کا کوئی وجود نہیں۔ ماضی کے انسان نے معجزات سے متعلق جتنی بھی روایات نقل کی ہیں، ملحدین کے مطابق وہ نری خرافات ہیں۔

الحادی تصور آزادی: ملحدین لبرٹی اور لبرل ازم کے قائل اور وکیل ہیں۔ ان کے مطابق عقل کو عقیدے اور انسان کو خدا اور مذہب، ہر قسم کی قید، پابندی اور حد سے آزاد ہونا چاہئے۔ عقل سلیم سے ان کے ہاں خدا سے آزاد عقل مراد ہے جبکہ اہل مذہب کے ہاں عقل سلیم سے مراد ایسی عقل ہے جو خدا کے تابع ہو۔ ملحدین عقل و فکر اور رائے کی آزادی کے ساتھ ساتھ زندگی کے ہر معاملے میں آزادی کے قائل ہیں البتہ عملی زندگی میں وہ معاشرتی دباو کے تحت اس کا اظہار نہیں کر پاتے۔ ہم جنس پرستی اور جدید مغربی تہذیب کی تمام برائیاں درحقیقت اسی تصور آزادی کا نتیجہ ہیں۔ خالص الحادی منطق کے مطابق اگر کوئی فرد اپنے کسی محرم مثلا بیٹا ماں یا باپ بیٹی کے ساتھ زنا کرنا چاہے تو اس میں کوئی ہرج نہیں۔ ہرج صرف تب ہوگا جب دوسرے فرد کی رضامندی کے بغیر جنسی عمل کیا جائے۔ الحادی تصور آزادی کے مطابق ہر شخص بالکل آزاد ہے لیکن صرف تب تک جب تک وہ دوسرے فرد کی آزادی کی راہ میں رکاوٹ نہ بنے۔ اگر آپ دوسرے کی آزادی پر قدغن نہ لگائیں تو پھر آپ سے پوچھنے والا کوئی نہیں، آپ جو چاہیں کریں، جو چاہنا چاہیں، چاہیں۔

الحادی تصور مساوات: ملحدین مساوات کے قائل ہیں لیکن مساوات سے ان کی مراد صرف نظام عدل و انصاف کے آگے ہر فرد کی برابری نہیں ہے بلکہ ان کے تصور مساوات میں یہ بات بھی شامل ہے کہ نہ صرف ہر فرد بلکہ ہر تصور خیر بھی مساوی ہے۔ مثلا اگر آپ ایک کام کو خیر یا اچھائی سمجھتے ہیں اور دوسرا فرد اس کام کو برائی سمجھتا ہے تو ملحدین کے مطابق آپ دونوں کے تصورات خیر مختلف ہونے کے باوجود، اصلا برابر ہیں۔ یعنی جو آپ کے نزدیک اچھائی ہے وہ صرف آپ کیلئے اچھائی ہے اور جو میرے نزدیک اچھائی ہے وہ صرف میرے لئے اچھائی ہے، مجھے کوئی حق نہیں پہنچتا کہ میں آپ کے تصور خیر پر اپنے تصور خیر کو مسلط کروں۔ مثلا اگر کوئی شخص نماز کو اچھا عمل سمجھتا ہے، اور دوسرا فرد زنا کو اچھا عمل سمجھتا ہے، تو الحادی منطق کے مطابق نماز اور زنا دونوں برابر ہیں۔ اگر کوئی نماز کو برا یا زنا کو اچھا سمجھتا ہے تو یہ اس کا ذاتی معاملہ ہے، آپ کو کوئی حق نہیں پہنچتا کہ کسی کو برائی سے روکیں اور کسی دوسرے کو بھی کوئی حق نہیں کہ وہ آپ کو برائی سے روکے۔ کیونکہ برائی اصلا کچھ ہے ہی نہیں، جو کچھ ہے وہ آپ کے ذہن میں ہے اور صرف آپ تک محدود ہے۔

الحادی تصور ترقی: ملحدین کے مطابق چونکہ موت کے بعد کوئی زندگی نہیں اس لئے انسانی زندگی کا کوئی مقصد نہیں اور کوئی مقصد ہے تو وہ صرف اور صرف ترقی کرنا ہے۔ ترقی سے ان کی مراد مادی ترقی ہے۔اور مادی ترقی سے ان کی مراد ہے سرمائے میں بے پناہ اضافہ، تسخیر فطرت اور کائنات پر ارادہ انسانی کا تسلط قائم کرکے نفس کی خواہشات کو پورا کر سکنے کی زیادہ سے زیادہ اہلیت کا پایا جانا۔ روحانی ترقی، اخروی فلاح، تزکیہ نفس اور تسخیر ذات جیسے تمام مذہبی افعال و مقاصد ان کے نزدیک جہالت، پسماندگی اور پتھر کے دور کی باتیں ہیں۔ یہی تصوراتِ ترقی، آزادی اور مساوات نا صرف الحاد، بلکہ جدید مغربی سرمایہ دارانہ تہذیب کے بھی بنیادی عناصر ہیں۔آزادی، ترقی، مساوات، لبرل ازم اور سیکولرازم وغیرہ کی تفصیلات کیلئے اس موضوع پر میری دوسری کتاب "ہیومن ازم، لبرل ازم اور سیکولرازم" کا مطالعہ مفید رہے گا۔

الحادی نظام حکومت: ملحدین کے سیاسی نظریات اگرچہ مختلف ہیں لیکن بالعموم ملحدین لبرل، سیکولر جمہوری طرز حکومت کو پسند کرتے ہیں۔ جمہوریت بنیادی طور پر مذکورہ بالا تین تصوراتِ ترقی، آزادی اور مساوات ہی کے عملی نفاذ اور لادینی اقدار کو فروغ اور تحفظ فراہم کرنے والا نظام حکومت ہے۔ بلکہ یہ کہنا تاریخی لحاظ سے زیادہ موزوں ہے کہ مغربی مفکرین نے جدید جمہوریت کو اسی مقصد کیلئے تخلیق کیا تھا کہ الحادی تصورات آزادی، مساوات اور ترقی کو فروغ دیا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ جمہوری ممالک میں ترقی، آزادی اور مساوات کے نعرے ہر وقت گونجتے رہتے ہیں۔ بدقسمتی سے متعدد اسلامی ممالک بھی جمہوریت کی اصل روح سے واقف ہوئے بغیر اسے اپنائے بیٹھے ہیں۔(البتہ اسلامی جمہوریت لبرل جمہوریت سے مختلف ہے لیکن اس فرق کے باوجود اسلامی جمہوریت کا نظام مقاصد شریعت سے مطابقت نہیں رکھتا۔)

بیسک ہیومن رائیٹس: ملحدین مذہبی حقوق کو حق نہیں سمجھتے بلکہ اقوام متحدہ کے ہیومن رائیٹس، جو درحقیقت ملحدین اور لبرل سیکولر فلسفیوں سے متاثر ہو کر بنائے گئے ہیں، کو حقیقی حقوق سمجھتے ہیں۔ ہیومن رائیٹس ہی ملحدین کا متن مقدسہ ہیں جس کی تلاوت ان کے ہاں صبح وشام کی جاتی ہے۔ اہل مذہب کے مطابق حق ہمیشہ ڈیوائن ہوتا ہے یعنی حقوق کا ماخذ خدا تعالیٰ کی ذات ہے جبکہ ملحدین کے مطابق حق ڈیوائن نہیں بلکہ نیچرل ہوتا ہے یعنی حقوق کا ماخذ خدا تعالیٰ کی ذات نہیں بلکہ فطرت ہے۔ اس پر مزید بحث جان لاک اور تھامس ہوبز کے ضمن میں آئے گی۔

ملحدین کے اساسی عقائد و نظریات کے بعد اب الحاد کی اقسام کا تعارف پیش کیا جارہا ہے۔

الحاد کی اقسام

مختلف مفکرین نے الحاد اور ملحدین کی متعدد اقسام گنوائی ہیں جن میں مفہوم تو ایک سا ہے لیکن ناموں کا بہت فرق ہے۔ قارئین کی سہولت کو مد نظر رکھتے ہوئے میں نے الحاد کو دو بنیادی اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

1۔ انکاری الحاد Atheistic Atheism

2۔ اثباتی الحاد Theistic Atheism

1۔ انکاری الحاد — Atheistic Atheism

الحاد کی پہلی قسم انکاری الحاد ہے، جسے غیر الہیاتی الحاد بھی کہا جا سکتا ہے۔ انکاری الحاد، جیسا کہ نام ہی سے واضح ہے، ایسا الحاد ہے جس میں خدا کا انکار کیا جائے۔ یہی اصل لادینیت، دہریت، الحاد اور Atheism ہے۔ دورِ حاضر میں عام طور پر جب لفظ الحاد بولا جاتا ہے تو اس سے انکاری الحاد ہی مراد ہوتا ہے۔

اس کی تین ذیلی اقسام ہیں۔

علمیاتی الحاد: یہ ایسا انکاری الحاد ہے جس میں ملحد کامل یقین کے ساتھ خدا کی عدم موجودگی کا دعویٰ کرے۔ یقین کامل کے ساتھ یہ دعویٰ کرنا کہ "خدا موجود نہیں ہے" ایک طرح کا علمیاتی رویہ ہے، یعنی ملحد کے دعوے اور وثوق سے باور ہوتا ہے کہ وہ باقاعدہ کسی دلیل، منطق یا "علم" کی بنیاد پر خدا کا منکر ہے۔ اسی لئے ہم نے اسے علمیاتی الحاد کا نام دیا ہے۔ اسے آپ جناسٹک الحادGnostic Atheism بھی کہہ سکتے ہیں۔

متشکک الحاد: ایسا انکاری الحاد جس میں ملحد کامل یقین کی بجائے محض گمان غالب یا غالب رجحان کی بنیاد پر خدا کی عدم موجودگی کا دعویٰ کرے، تشکیکی الحاد کہلاتا ہے۔ اسے تشکیکی یا متشکک الحادAgnostic Atheism اس لئے کہا گیا کیونکہ ایسا ملحد خدا کی عدم موجودگی پر یقین کامل نہیں رکھتا، اسے محض یہ گمان غالب ہوتا ہے کہ خدا موجود نہیں۔

فطرتیتی الحاد: ایسا انکاری الحاد جس میں ملحد نیچرل لاز، سائنس اور سائنٹفک میتھڈ کی بنیاد پر خدا کا انکار کرے فطرتیتی الحاد کہلاتا ہے۔

ان کا تفصیلی تعارف یہ ہے۔

علمیاتی الحاد — Gnostic Atheism

مصدر و ماخذ علم اور ذرائع علم سے بحث کرنے والے علم کو علمیات Epistemology کہا جاتا ہے۔ علمیات میں دو سوالات سے بحث شروع ہوتی ہے، جو یہ ہیں؛

1۔ طبیعیاتی Physical/Natural/Material دنیا کے علم کا ماخذ source کیا ہے اور اس کے حصول کے ذرائع کون کون سے ہیں؟

2۔ مابعد الطبیعیاتی Metaphysical/Supernatural دنیا کے علم کا ماخذ کیا ہے اور اس کے حصول کے ذرائع کون کون سے ہیں؟

پہلے سوال کا جواب نسبتاً آسان ہے، کہ مادی یا طبیعیاتی کائنات کا علم حواس خمسہ اور عقلی استدلال سے حاصل ہوتا ہے لیکن دوسرے سوال کا کوئی حتمی جواب گزشتہ چھبیس سو سالہ فلسفے کی تاریخ میں آج تک کوئی ایک بھی فلسفی نہیں دے سکا۔ اس موضوع پر سینکڑوں کتب لکھی گئیں اور پھر ان کتابوں پر کتابیں لکھ دی گئیں لیکن یہ سوال تشنہ جواب ہی رہا۔ فلسفیوں نے اپنے تئیں اس گتھی کو سلجھانے کی بھرپور کوششیں کیں لیکن ناکام رہے۔ اس ناکامی کی وجہ یہ ہے کہ بدون وحی عقل محض سے مابعدالطبیعیاتی امور کا کوئی حتمی Ultimate جواب دینا انسانی بساط سے باہر ہے۔ مابعدالطبیعیات کا علم صرف تب ہی حاصل کیا جا سکتا ہے جب کوئی مابعد الطبیعیاتی وجود مثلاً خدا وحی کے ذریعے اس کا علم نازل کرے۔ انسان مجبور ہے کہ وہ مابعدالطبیعیاتی امور پر غیبی ایمان لائے۔ مابعدالطبیعیات سے متعلق انسان صرف اور صرف ایمان ہی لا سکتا ہے، عقل و منطق کی بنیاد پر کوئی حتمی رائے قائم نہیں کر سکتا۔

چنانچہ مابعدالطبیعیات کے حوالے سے علمیات Epistemology کے شعبے میں دو تصورات منظر عام پر آئے جنہیں انگریزی میں Gnosticism اور Agnosticism کہا جاتا ہے۔ اگناسٹسزم کا اردو ترجمہ تشکیک اور لاادریت کیا جاتا ہے جبکہ جناسٹسزم کا اردو ترجمہ ہمارے نزدیک ادریت اور عرفانیت ہے لیکن میں ان ادق اصطلاحات کو استعمال کرنے کی بجائے انگریزی اصطلاحات ہی سے کام چلاوں گا۔

جناسٹسزم Gnosticism مابعدالطبیعیاتی امور کے علم کی بابت ایک ایسا تصور ہے جس کے مطابق انسان کیلئے مابعدالطبیعیات کا حتمی اور یقینی certain علم حاصل کرنا ممکن possible ہے۔ یعنی ایک جناسٹک یہ مانتا ہے کہ مابعدالطبیعیات کا علم اگرچہ حواس اور عقل سے حاصل نہیں کیا جا سکتا لیکن ایک تیسرا ذریعہ علم بھی موجود ہے جسے وحی، وجدان یا الہام کہتے ہیں۔ اسی تیسرے ذریعہ علم سے انسان مابعدالطبیعی امور کا علم

حاصل کر سکتا ہے۔ نا صرف یہ کہ مابعد الطبیعی امور کا علم ممکن ہے، بلکہ ہم روزمرہ زندگی میں فی الواقع یہ علم حاصل کرتے بھی ہیں۔ مثلا ہم مسلمان، یہودی اور عیسائی ایک لحاظ سے جناسٹک ہیں، کیونکہ ہم یہ مانتے ہیں کہ مابعد الطبعیات کا علم پیغمبر کی زبانی حاصل کیا جاسکتا ہے اور یہ علم مذہبی متون مقدسہ (قرآن اور بائبل) میں منقول ہے۔

جناسٹسزم کے برعکس اگناسٹسزم Agnosticism یا لاادریت کے مطابق انسان مابعد الطبیعیاتی امور کا علم حاصل نہیں کر سکتا۔ اگناسٹک یہ کہتا ہے کہ ہم قطعیت کے ساتھ نہیں جانتے اور نہ کبھی حتمی طور پر جان سکتے ہیں کہ خدا موجود ہے یا نہیں کیونکہ ایسا کوئی ذریعہ علم موجود نہیں جس سے خدا کا ہونا یا نہ ہونا قطعیت کے ساتھ ثابت ہوسکے۔ کیمبرج ڈکشنری کے مطابق اگناسٹک وہ ہے،

"Someone who does not know, or believes that it is impossible to know, if a god exists."(25)

یہ دونوں تصوراتِ علم درحقیقت دو فلسفیانہ مکاتب فکر ہیں۔ آپ انہیں دو علمیاتی تھیوریز بھی کہہ سکتے ہیں۔

جناسٹسزم اور اگناسٹسزم کے تصورات کو بیان کر چکنے کے بعد عرض ہے کہ جب ہم ان تصورات کو انکاری الحاد کے ساتھ جوڑتے ہیں تو انکاری الحاد کی دو اقسام برآمد ہو جاتی ہیں، جنہیں ہم نے علمیاتی الحاد، اور تشکیکی الحاد کا نام دیا ہے۔

Gnostic Atheism یا علمیاتی الحاد ایک ایسا الحاد ہے جس میں ملحد یہ دعویٰ کرتا ہے کہ "میں مابعد الطبیعیاتی امور کے علم کے قابلِ تحصیل ہونے یا ان کے امکان کا قائل ہوں اور متون مقدسہ میں منقول اسی علم کی بنیاد پر یقینی طور پر جانتا اور دعویٰ کرتا ہوں کہ خدا وجود نہیں رکھتا۔" یعنی جناسٹک الحاد میں علم کے دعویٰ اور یقین کامل کے ساتھ وجود باری تعالیٰ کا انکار کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی ملحد اپنے انکار باری تعالیٰ کے نظریئے میں راسخ ہو اور اسے دلائل سے ثابت کرے اور یہ باور کروائے کہ اس کے نزدیک الحاد ایک منطقی حقیقت ہے تو وہ ملحد، جناسٹک یا علمیاتی ملحد کہلائے گا۔ عموماً جب ہم ملحدین سے بحث کرتے ہیں تو جواب میں ملحدین ہمیں خدا کی عدم موجودگی پر استدلال کرتے نظر آتے ہیں، وہ خدا کی عدم موجودگی پر مختلف دلائل پیش کرتے ہیں، یہ ملحدین درحقیقت جناسٹک یا غیر متشکک ملحدین ہوتے ہیں۔ دور حاضر میں جناسٹک ملحدین کا نمائندہ رچرڈ ڈاکنز ہے جو نہایت وثوق اور یقین کامل کے ساتھ خدا کا انکار کرتا ہے، وہ نہ صرف خود ملحد ہے بلکہ الحاد کا سب سے بڑا مبلغ بھی ہے۔ ملحدین کے اس رویے سے ظاہر ہے کہ جدید ملحدین یا New Atheists (یہ

جدید ملحدین کی وضع کردہ اصطلاح ہے) نہایت راسخ العقیدہ ہیں۔ اس قسم کا الحاد کہ جس میں راسخ العقیدگی، اہل ایمان کی تردید اور الحاد کی تبلیغ کی لگن پائی جائے، کو ہم جناسٹک یا علمیاتی الحاد قرار دیتے ہیں۔

اگناسٹک / متشکک الحاد — Agnostic Atheism

اگناسٹسزم، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، سے مراد وہ تصور علم Theory of Knowledge ہے جس کے مطابق انسان کیلئے ممکن نہیں کہ وہ مابعدالطبیعیاتی امور کا یقینی علم حاصل کرسکے۔ چونکہ خدا بھی ایک مابعدالطبیعیاتی وجود ہے اس لئے، اگناسٹسزم کے مطابق، ہم نہیں جان سکتے کہ آیا وہ موجود ہے یا نہیں۔ یہ خالص تشکیک (اگناسٹسزم) ہے لیکن تشکیکی الحاد اس سے مختلف شے ہے۔ تشکیک اور تشکیکی الحاد میں فرق ہے۔ تشکیک کو جب الحاد کے ساتھ جوڑا جاتا ہے تو متشکک الحاد اس کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے، گویا تشکیک فی نفسہ الحاد (خدا کا انکار) نہیں ہے۔ انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا میں الحاد اور تشکیک کا فرق یوں بیان کیا گیا ہے؛

> Atheism is also distinguished from agnosticism, which leaves open the question whether there is a god or not, professing to find the questions unanswered or unanswerable.[26]

یعنی تشکیک (اگناسٹسزم) کا الحاد سے فرق یوں کیا جاتا ہے کہ اگناسٹسزم میں یہ سوال معلق چھوڑ دیا جاتا ہے کہ آیا خدا موجود ہے یا نہیں۔ (جبکہ الحاد میں خدا کا انکار کیا جاتا ہے)

اور انٹرنیٹ انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی کے مطابق؛

> "In the popular sense, an agnostic is someone who neither believes nor disbelieves in God, whereas an atheist disbelieves in God. In the strict sense, however, agnosticism is the view that human reason is incapable of providing sufficient rational grounds to justify either the belief that God exists or the belief that God does not exist. In so far as one holds that our beliefs are rational only if they are sufficiently supported by human reason, the person who accepts the philosophical position of agnosticism will hold that neither the belief that God exists nor the belief that God does not exist is rational."[27]

یعنی معروف معنوں میں، اگناسٹک وہ ہوتا ہے جو خدا کا انکار کرے نہ اقرار جبکہ ملحد وہ ہے جو خدا کا انکار کر دے۔ اگناسٹسزم کے مطابق عقل انسانی خدا کے وجود اور عدم وجود دونوں کے اعتقاد کو منطقی معیار پر ثابت کرنے سے قاصر ہے لہٰذا ایک اگناسٹک یہ مانتا ہے کہ خدا کو ایمان اور الحاد دونوں منطقی طور پر ثابت شدہ نہیں

ہیں۔ (یعنی ایمان ہو یا الحاد دونوں اصلا اعتقادات ہیں۔)

متشکک الحاد، خالص اگناسٹسزم سے ان معنوں میں مختلف ہے کہ اگناسٹسزم تو محض ایک نظریہ علم ہے جبکہ اگناسٹک ایتھیزم Agnostic Atheism میں اس نظریہ علم کی بنیاد پر خدا کا انکار کرنا بھی شامل ہے۔ اس میں ملحد یہ کہتا ہے کہ "میں یقینی طور پر نہیں جانتا کہ خدا موجود ہے یا نہیں (کیونکہ میرے نزدیک مابعدالطبیعیات کا علم ناقابل حصول ہے) البتہ سائنسی و منطقی دلائل کی بنیاد پر میں یہ سمجھتا ہوں کہ خدا کی عدم موجودگی اس کے وجود سے زیادہ معقول اور قرین قیاس ہے اس لئے میں اس کے وجود کو تسلیم نہیں کرتا، اس کے موجود ہونے کی نسبت اس کی عدم موجودگی کا امکان زیادہ ہے لہٰذا میں خدا کو نہیں مانتا۔" تشکیکی الحاد میں کامل یقین کی بجائے گمان غالب اور اغلبیت کی بنیاد پر وجود باری تعالیٰ کا انکار کیا جاتا ہے اور یہ انکار کٹر نہیں ہوتا۔

عام طور پر اگناسٹک ایتھیزم کو اگناسٹسزم کے ساتھ خلط ملط کر دیا جاتا ہے۔ ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ اگناسٹسزم ایک فلسفیانہ نظریہ علم ہے جس کی وضاحت اوپر ہو چکی ہے جبکہ "اگناسٹک ایتھیزم" میں اگناسٹسزم کے ساتھ خدا کا انکار بھی شامل ہے۔ اگر خدا کا انکار نہ کیا جائے تو یہ محض اگناسٹسزم ہی رہے گا۔ یہ عین ممکن ہے کہ اپنے تصور علم کی رو سے کوئی شخص اگناسٹک ہو لیکن عقیدے کے لحاظ سے اللہ رب العزت کو مانتا ہو، اس کی عبادت کرتا ہو اور اس کے احکامات کے مطابق زندگی بسر کرتا ہوا فوت ہو جائے۔ اس صورت میں وہ ملحد نہیں کہلائے گا کیونکہ اس نے اپنی مذہبی حیثیت میں خدا کا انکار نہیں کیا بلکہ محض علم کے امکان کا انکار کیا ہے۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ ہر "اگناسٹک ملحد" ضرور ملحد ہوتا ہے لیکن ہر اگناسٹک ملحد نہیں ہوتا۔

اگناسٹسزم (نا کہ اگناسٹک ایتھیزم) کی تاریخ دیکھی جائے تو مغرب میں اس کا پہلا باقاعدہ اظہار پانچویں صدی قبل مسیح کے یونان میں سوفسطائیوں Sophists کی شکل میں ہوا۔ سوفسطائیہ / سوفسطائی درحقیقت معلّمین کا ایک گروہ تھا جو لوگوں کو فن تقریر اور مدلل گفتگو کا فن سکھایا کرتے تھے۔ بعد ازاں اس جماعت نے فلسفیانہ مکتب فکر کی شکل اختیار کر لی جس میں پروٹاغورس Protaghoras سب سے ممتاز فلسفی تھا۔ سوفسطائیوں نے نا صرف مابعد الطبیعیات بلکہ طبیعیات سے متعلق بھی، حصول علم کے امکان کا صریح انکار کر دیا تھا۔ وہ افراط و تفریط کا شکار ہو گئے، اور گورجیس نے تو، جدید ملحدین کی طرح، یہاں تک کہہ دیا تھا کہ مابعد الطبیعیات کا کوئی وجود ہی نہیں۔ اگر بالفرض اس کا وجود ہو بھی تو انسان اس کے بارے میں جان سکنے

سے قاصر ہے (کیونکہ کوئی ذریعہ علم موجود نہیں)۔ اور اگر بالفرض انسان حقائق اشیاء اور مابعدالطبیعیات کا علم حاصل کر بھی لے تو (زبان اور اصطلاحات کی بندشوں کے سبب) دوسروں تک نہیں پہنچا سکتا۔ اسی طرح پروٹاغورس نے حصول علم کے ساتھ ساتھ معروضیت Objectivity اور آفاقی حقائق Universal Truths کا بھی انکار کر دیا اور انسان کو ہر شے کا پیمانہ قرار دے کر ہر شے کو موضوعی /Relative Subjective قرار دیا۔ اس نے کہا کہ معروضیت اور آفاقیت نامی کوئی شے وجود نہیں رکھتی، جو کچھ بھی ہے موضوعی ہے، اضافی ہے، تمام اقدار و معیارات اضافی ہیں۔۔۔ پس جسے آپ سچ سمجھتے ہیں وہ محض آپ کیلئے سچ ہے، میرے لئے سچ وہی ہے جسے میں سچ سمجھوں۔ سوفسطائیوں نے یونانی فکر میں تشکیکی تہلکہ بپا کر دیا تھا۔ قریب تھا کہ یونانی فکر طوائف الملوکی اور بحران کا شکار ہو جاتی لیکن جلد ہی سقراط نے اس طوفان بدتمیزی کے سامنے بند باندھ دیا اور آفاقیت و معروضیت کو بحال کر دیا۔

اگناسٹسزم کا دوسرا اظہار قدیم یونان ہی میں پروہو کی شکل میں ہوا اور اس کے بعد اکیڈمیاتی تشکیک نے جڑ پکڑ لی۔ اس حوالے سے ہم اگلے ابواب میں تفصیلی گفتگو کریں گے۔ دور جدید کے معروف متشکک فلاسفہ میں ڈیوڈ ہیوم اور برٹرینڈ رسل کے نام معروف ہیں۔

تمام متشکک فلاسفہ کی اصل پہچان ان کا الحاد نہیں بلکہ ان کی تشکیک ہے لہٰذا کسی بھی متشکک فلسفی کو ملحد قرار دینے سے پہلے یہ لازماً دیکھ لینا چاہئے کہ اس نے امکان علم کے ساتھ خدا کا بھی انکار کیا ہے یا نہیں؟ کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ کوئی فرد فلسفیانہ سطح پر تو متشکک ہو لیکن مذہبی سطح پر خدا اور پیغمبر پر ایمان رکھتا ہو۔

متشککین Agnostics کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ یہ لوگ بدیہات Self Evident things کی صحت میں شک کرتے ہیں۔ مثلاً تمام انسان ہمیشہ سے خود اپنے اور اپنی کائنات کے وجود کو بدیہی سمجھتے ہیں، خود ہمارا اور ہمارے گرد پھیلی ہوئی کائنات کا وجود اجماعی طور پر تمام انسانوں کا ایک مسلمہ فیکٹ ہے۔ کسی بھی صحت مند ذہن کے حامل فرد نے کبھی اپنے یا کائنات کے وجود میں شک نہیں کیا۔ متشککین کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ لوگ خود اپنی ذات اور کائنات کے وجود میں شک کرتے ہیں۔ ظاہری سی بات ہے کہ جب انسان کو خود اپنے وجود پر بھی یقین نہ ہو تو کوئی دوسری شے بھی اس کے نزدیک مشکوک ہو کر رہ جاتی ہے۔ متشککین خصوصاً ڈیوڈ ہیوم، جسے تشکیک کا باپ قرار دیا گیا ہے، کو بغور پڑھا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ متشککین جس منطق سے اشیائے عالم کا علم حاصل کرنا چاہتے ہیں، اسی منطق کے بنیادی مسلمات پر تنقید کرتے ہیں، یعنی ان کا بنیادی مسئلہ یا ذہنی خلل یہ ہے کہ جس نظام العلم میں کھڑے ہو کر یہ کسی شے کی بابت علم کی صحت کا فیصلہ کرتے ہیں، اسی نظام

العلم کے بنیادی مقدمات کو چیلنج کر دیتے ہیں۔جب عالم یہ ہو تو پھر نظام زندگی جامد ہو کر رہ جاتا ہے۔ اسی حوالے سے پروہو کا واقعہ مشہور ہے۔ایک روز وہ کسی گڑھے میں گر گیا۔اس کا دوست اس کے ساتھ تھا۔اس نے پروہو کو باہر نکالنے کیلئے ہاتھ بڑھایا تو پروہو نے کہا، "پہلے یہ تو ثابت کرو کہ میں واقعی گڑھے میں گر چکا ہوں!"

فطرتیتی الحاد — Naturalistic Atheism

نیچرل ازم Naturalism کا لفظ نیچر یعنی فطرت سے ماخوذ ہے، عرف عام میں اسے ہم نیچریت اور عرف خاص میں فطرتیت کہتے ہیں۔ فطرتیت یا نیچریت ایک ایسا تصور کائنات ہے جس کے مطابق رموز کائنات کو نیچر کے داخلی قوانین کی روشنی میں ہی سمجھنا چاہیئے کیونکہ ماورائے نیچر اور ماورائے قوانینِ فطرت کوئی بھی شے حیات و کائنات کی آفاقی توجیہ کیلیئے بطور معیار قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ یہ نیچرل ازم ہے جو سائنٹفک میتھڈ کی اصل بنیاد ہے۔ خالص نیچرل ازم میں خدا کا انکار شامل نہیں ہے بلکہ اس کا مدعا صرف اتنا ہے کہ خدا جیسے ماورائی وجود پر سکوت کر کے ہمیں خود کو کائناتی قوانین تک محدود رکھ کر کائنات کو سمجھنا چاہیئے۔ جب نیچرل ازم کے ساتھ خدا کے انکار کو بھی جوڑا جائے تو نیچرلسٹک ایتھیزم یا فطرتیتی الحاد برآمد ہوتا ہے۔

فطرتیتی الحاد ایک ایسا انکاری الحاد ہے جس میں نا صرف فطرت یا نیچر ہی کو کُل موجود مانا جاتا ہے بلکہ نیچر کی بنیاد پر ماورائے نیچر ہر طرح کے وجود کی نفی کی جاتی ہے۔اپنی نوعیت میں فطرتیتی الحاد نیم جناسٹک اور نیم اگناسٹک الحاد ہے۔ فطرتیتی الحاد میں ظاہری فطرت ہی کو کُل موجود مان کر ماورائے فطرت Super-Nature کسی بھی قسم کے وجود کی نفی پر استدلال کیا جاتا ہے۔یہ روش جدید سائنس پرست ملحدین میں عام ہے حالانکہ یہ پوزیشن نہایت غیر منطقی ہے۔

فطرتیت بھی جناسٹسزم یا اگناسٹسزم کی طرح اصلاً الحاد نہیں ہے۔ یہ الحاد تب بنتی ہے جب اس کی بنیاد پر خدا کی نفی کر دی جائے۔ نیچرل ازم فی نفسہ ایک سائنسی ورلڈ ویو ہے جو فطرت کو اس کے قوانین کی روشنی میں سمجھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ سائنس کی روح ہے۔ سائنسی نیچرل ازم میں مابعد الطبیعیات کا نہ تو اقرار کیا جاتا ہے نہ اسے رد کیا جاتا ہے، بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ چونکہ مابعد الطبیعیات، طبیعیات کے دائرہ کار سے ماورا ہے لہٰذا ہم مابعد الطبیعیات کو مابعد الطبیعیات کے علماء کیلیئے چھوڑ دیتے ہیں۔جس طرح سائنس خدا کا نہ انکار کرتی ہے نہ اقرار، اسی طرح سائنسی نیچرل ازم بھی خدا کے وجود و عدم وجود پر سکوت اختیار کرتا ہے۔

عموما نیچریت پسند مفکرین کائنات کی توجیہ نیچر کے قوانین سے کرتے ہیں لیکن وہ خدا کا انکار نہیں کرتے کیونکہ یہ ان کے دائرہ کار سے باہر کا مسئلہ ہے۔ لیکن بعض شدت پسند نیچری جب اپنے دائرہ کار سے باہر نکلتے ہیں تو نا صرف خدا کی نفی کرتے ہیں بلکہ اس پر تنقید بھی کر دیا کرتے ہیں۔ فی زمانہ نیچرل ازم کے ساتھ انکار خدا کو ملزوم سمجھ لیا گیا ہے اور نیچرل ازم کی تعاریف میں خدا کی نفی کو بھی شامل کر لیا گیا ہے لیکن ہم نیچرل ازم اور ایتھزم کو دو الگ الگ پوزیشنز ہی قرار دیتے ہیں۔

انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا میں نیچرل ازم کو یوں بیان کیا گیا ہے؛

> Naturalism, in philosophy, a theory that relates scientific method to philosophy by affirming that all beings and events in the universe (whatever their inherent character may be) are natural. Consequently, all knowledge of the universe falls within the pale of scientific investigation.(28)

اسلامی نیچر پرستوں میں سر سید احمد خان کا نام سر فہرست ہے۔ اسلامی نیچر پرستی اسلام سے انکار تو نہیں کرتی لیکن اس کی شکل و صورت اس حد تک بگاڑ دیتی ہے کہ اس میں صرف اسلام کا نام ہی باقی بچتا ہے۔ مثلا سر سید احمد خان کی تفسیر القرآن دیکھی جائے تو واضح ہوتا ہے کہ آپ نے جنات، فرشتوں، جنت، جہنم، قصہ آدم و حواؑ اور معجزوں کے روایتی تصورات کا انکار کر دیا اور ان کی توجیہ اصول فطرت کے مطابق کرکے ان کے تصورات کو یکسر بدل ڈالا۔

الحاصل یہ کہ اصل الحاد، یا عرفِ عام میں ہم جس شے کو الحاد، دہریت اور لادینیت کہتے ہیں اس کا پورا نام " انکاری الحاد " ہے۔ اگر پورے وثوق کے ساتھ خدا کا انکار کیا جائے تو یہ "علمیاتی انکاری الحاد " ہے، اور اگر محض گمان غالب کی بنیاد پر خدا کا انکار کیا جائے تو یہ "متشکک انکاری الحاد " ہے، اور اسی طرح اگر فطرت سے ماورائے فطرت کی نفی پر استدلال کرکے خدا کا انکار کیا جائے تو یہ " فطرتیتی انکاری الحاد " ہے۔

2۔ اثباتی الحاد — Theistic Atheism

اثباتی الحاد کو الہیاتی الحاد بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ انکاری الحاد کا الٹ ہے۔ اثباتی یا الہیاتی الحاد ایسا الحاد ہے جس میں خدا کا انکار نہ کیا جائے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب خدا کا انکار نہیں کیا جا رہا تو اسے ہم "الحاد" کیسے قرار دے سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اثباتی الحاد در حقیقت الحاد بمعنی انکار ذاتِ خداوندی ہے بھی نہیں۔ اثباتی الحاد کو اہل مغرب Atheism قرار نہیں دیتے۔ لیکن چونکہ مذہبی نقطہ نظر کے مطابق یہ الحاد ہی

ہے اس لئے ہم نے اسے الحاد ہی کی قسم کے طور پر متعارف کروایا ہے۔

اثباتی الحاد میں خدا کو تو مانا جاتا ہے لیکن خدا کے ساتھ تعلق قائم کرنے والے ضابطے یعنی مذہب کا انکار کیا جاتا ہے۔ انکار خدا تو الحاد ہے ہی سہی، مذہبی نقطہ نظر کے مطابق انکارِ مذہب بھی الحاد ہے۔ ایک اثباتی ملحد یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ایک بزرگ و برتر خالق کائنات ضرور موجود ہے جس نے اس کائنات کو تخلیق کیا لیکن یہ خدا انسانوں کے ساتھ تعلق قائم نہیں کرتا، وحی نہیں بھیجتا، پیغمبر اور رسول نہیں بھیجتا، لہٰذا خدا سے تعلق قائم کرنے کے نام پر جتنے بھی مذاہب موجود ہیں، سب کے سب باطل ہیں اور مولویوں، پادریوں اور پنڈتوں وغیرہ کے خود تراشیدہ ہتھکنڈے ہیں۔

مغربی مفکرین نے اقرار خدا اور انکار مذہب کے نام پر متعدد ادیان متعارف کروائے ہیں جن میں اصل فرق صرف اور صرف نام کا ہے، ان کی روح ایک ہی ہے۔ مثلاً نیچرل ریلیجن، ریشنل ریلیجن، سول ریلیجن، ڈی ازم وغیرہ۔

اس الحاد کا بہترین اظہار ڈی ازم Deism یعنی خدائیت کی صورت میں ہوا ہے لہٰذا میں صرف ڈی ازم کے بیان پر ہی اکتفاء کروں گا۔

ڈی ازم (خدائیت) — Deism

لفظ Deism لاطینی زبان کے لفظ Deus سے بنا ہے جس کے معنی ہیں، "خدا"۔ جس طرح Theos + ism سے Theism (اقرار خدا) بنتا ہے اسی طرح Deus + ism سے Deism بنا ہے۔ لغوی اعتبار سے Theism اور Deism کا مطلب ایک ہی ہے البتہ معنوی طور پر ان میں فرق ہے۔

ڈی ازم یا خدائیت ایک ایسا الحاد ہے جس میں خدا کے وجود کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ اس کائنات کا ایک خالق اور مالک ہے، جس نے عالم ہستی کو وجود بخشا ہے لیکن اس کے ساتھ تعلق قائم کرنے کیلئے وحی، خارجی ہدایت اور مذاہب عالم کی تعلیمات کو یکسر مسترد کر دیا جاتا ہے۔ ڈی ازم میں خدا کی حیثیت " گھڑی ساز خدا A Watch Maker God " کی ہے۔ ڈی ازم ایسے خدا کو ماننے کا نام ہے جس نے کائنات کو بنا کر قوانین فطرت کے مطابق چلا دیا اور بس، اب وہ سائیڈ پر ہو کر بیٹھ گیا ہے یعنی کائنات میں تصرف نہیں کرتا۔ ڈی ازم کے ماننے والوں کو ڈیسٹ Deist(s) کہا جاتا ہے۔

ڈی ازم اگرچہ مذہب کا انکار کرتا ہے لیکن یہ بذات خود ایک مذہب ہے جسے ہم تنویری مفکرین کا مذہب قرار دیتے ہیں۔ مذاہب عالم چونکہ وحی اور الہام پر دار و مدار رکھتے ہیں اس لئے انہیں آسمانی مذاہب بھی کہا جاتا

ہے۔ اس کے برعکس ڈی ازم چونکہ وحی اور الہام کا انکار کرکے عقل اور فطرت پر بنیاد رکھتا ہے اس لئے اسے "فطری مذہب Natural Religion" بھی قرار دیا گیا ہے۔

ڈی ازم کا نظریہ عہد جدید کے دین بیزار اور عقل پرستانہ مغربی نظریات کے تحت سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں عام ہوا۔ لارڈ ہربرٹ آف چربری Lord Herbert of Cherbury 1583–1648 کو برطانوی ڈیزم کا بانی قرار دیا جاتا ہے جس نے اپنی کتاب *De Veritate* میں ڈیزم کا پرچار کیا ہے۔ برطانیہ میں ڈیزم نے 1690ء سے 1740ء کے درمیان رواج پایا، خصوصا میتھیو ٹنڈل Matthew Tindal کی کتاب Christianity as Old as the Creation(1730) کو ڈیسٹوں کی بائبل The Deist's Bible کہا جاتا ہے، اس کتاب نے اٹھارہویں صدی میں چاردانگ عالم شہرت حاصل کی۔ برطانیہ کے بعد فرانس میں والٹیئر Voltaire نے ڈیزم کو عروج تک پہنچا دیا۔ اس کے بعد ڈیزم جرمنی، یورپ کے دیگر ممالک اور امریکہ تک جا پہنچا۔

ڈی ازم وجود باری تعالیٰ کی بابت تو الحاد نہیں البتہ "انکار مذہب" اور مذہبی مقدمات مثلا حیات بعد الموت، جنت، جہنم اور جنات اور فرشتوں کے انکار کے سبب الحاد ہے۔ ہر ڈیسٹ ملحد ہوتا ہے لیکن ہر ملحد ڈیسٹ نہیں ہوتا۔ یورپ کی گزشتہ تین چار صدیوں کے تقریبا تمام فلاسفہ و مفکرین ڈیسٹ تھے۔ ان میں سے جنہوں نے زیادہ شدت اختیار کی وہ متشکک اور ملحد ہو گئے۔ یورپ اگر آج مذہب بیزار، لادین اور متشکک ہے تو انہی فلسفیوں کے اثرات کی وجہ سے ہے۔

اوپر کی تمام مباحث کو اس خاکے کی مدد سے سمجھا جاسکتا ہے۔

Types of Theism & Atheism				
Theism			Atheism	
Religious Theism		Philosophic Theism		
Ibrahamic	Non-Ibrahamic		Atheistic Atheism	Theistic Atheism
Islam	Buddhism	Monism	Gnostic Atheism	Deism
Christianity	Hinduism	Dualism	Agnostic Atheism	
Judaism	Jainism	Pluralism	Naturalistic Atheism	
	Sikhism	Pantheism		
	Confucianism	Panentheism		
	Taoism			
	Zoroastrianism			
	Shintoism			
	Other Religions			

فصل دوم

الحاد کے اسباب و محرکات

پچھلی فصل میں میں نے الحاد، الحادی نظریات اور اس کی اقسام پر گفتگو کی ہے۔ جس طرح الحاد کی کوئی ایک متعین صورت نہیں ہے اور جس طرح تمام ملحدین ایک ہی درجے کے لادین نہیں ہوتے، اسی طرح الحاد کے اسباب بھی مختلف ہیں۔

ان اسباب و محرکات کی جماعت بندی مختلف اعتبارات سے کی جا سکتی ہے، مثلاً ہم ان کی جماعت بندی براعظموں اور ممالک کے اعتبار سے بھی کر سکتے ہیں اور فکری، زمانی اور راسخ العقیدگی کے حوالے سے بھی کر سکتے ہیں۔

میں نے الحاد کی وجوہات، اسباب اور محرکات کو دو سوالات کے تحت ایڈریس کیا ہے۔

1۔ الحاد کیوں پھیلا؟

2۔ لوگ ملحد کیوں ہو جاتے ہیں؟

پہلے سوال کا تعلق زمانہ ماضی سے ہے جبکہ دوسرا سوال زمانہ حال سے متعلق ہے۔ گویا الحاد کے اسباب و محرکات دو قسم کے ہیں۔ اولا، تاریخی اسباب جو جدید الحاد کی بنیاد بنے اور دوم، وہ اسباب جو کسی بھی زمانے میں، کسی بھی خطے کے فرد کے ملحد ہو جانے کی وجہ بن سکتے ہیں۔

بقول ممتاز مفکر جناب احمد جاوید، دور حاضر کا الحاد علمی نہیں عملی ہے۔ یعنی فی زمانہ الحاد کسی علمی دریافت کی وجہ سے نہیں پھیل رہا، ایسا ہر گز نہیں کہ ملحدین کو خدا یا مذہب کے خلاف کوئی ایسی دلیل مل گئی یا کوئی ایسا علم لدنی حاصل ہو گیا جو زمانہ قدیم کے ملحدوں کو حاصل نہ تھا بلکہ جدید الحاد عملی نوعیت کا ہے۔ یعنی یہ ایک فکر سے زیادہ ایک رویئے کا نام ہے جو دور حاضر کی سرمایہ دارانہ سائنسی جبریت کے نتیجے میں پیدا ہوا ہے۔ اس کے برعکس قدیم الحاد علمی نوعیت کا تھا۔

ذیل میں الحاد کے چند اہم اسباب و محرکات بیان کئے جا رہے ہیں، ان میں سے بعض کا تعلق صرف پہلے سوال سے ہے جبکہ بعض کا تعلق دوسرے سوال سے ہے اور چند ایک ایسے ہیں جو دونوں میں مشترک ہیں۔

1۔ سائنسی تصور جہان Scientific World View

1۔ سائنس مذہب کی دشمن ہے نہ مذہب سائنس کا حریف، کیونکہ دونوں کا موضوع بالکل مختلف ہے، سائنس طبیعیات Physics کا علم ہے جبکہ مذہب اصلا مابعد الطبیعیات Meta-Physics سے بحث کرتا ہے۔ پھر یہ کیوں ہے کہ دورِ جدید میں سائنس کے بل بوتے پر مذہب کا نہایت شد و مد کے ساتھ انکار کیا جاتا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ سائنس نہیں، بلکہ یہ ملحدین ہیں جو سائنس کے سہارے مذہب کا انکار کرتے ہیں۔ خالص سائنس تو مابعدالطبیعیاتی مسائل کی نہ تردید کرتی ہے نہ تصدیق، کیونکہ یہ اس کی ڈومین ہی نہیں۔ سائنس کے سہارے مذہب کا انکار ملحدین کا خود تراشیدہ معیار ہے۔ جیسے قدیم الحاد کی سب سے بڑی وجہ فلسفہ تھا، ایسے ہی جدید الحاد کی سب سے بڑی وجہ سائنس بنی ہے۔ تجربیت، سائنسی ترقی اور سائنٹفک میتھڈ نے الحاد کی تشکیل و ترویج میں براہ راست طور پر نہ سہی، ثانوی طور پر نہایت بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ اگرچہ سائنس اپنی اصل میں مذہب مخالف نہیں ہے لیکن اس تاریخی حقیقت سے بھی مفر نہیں کہ سائنسی طریقہ کار اور سائنسی ترقی کے دور میں پیدا ہونے والے سائنٹفک ذہن نے نہایت بے باکی کے ساتھ مذہب کو رد کر دیا ہے۔ اگرچہ جدید ذہن کا یہ رویہ غیر منطقی ہے لیکن اس کے باوجود جدید سائنس کو مذہب کشی کے الزام سے بچایا نہیں جا سکتا۔

2۔ انسان شروع ہی سے مظاہر فطرت پر غور کرتا آیا ہے۔ ہمیشہ سے اس کا طریقہ کار یہ رہا ہے کہ وہ مظاہر فطرت کے اسباب کی نسبت ان مظاہر کے اصل محرک Ultimate/Final Cause یعنی خدا کی طرف کرتا آیا ہے، مثلا اس نے سورج کو ابھرتے دیکھا تو کہا کہ اس کا محرک خدا ہے، اس نے سمندر میں مد و جذر کو پایا تو کہا کہ یہ خدا کی قدرت کی نشانی ہے اور اس نے ستاروں کو چمکتے دیکھا تو کہا کہ ان ستاروں میں روشنی خدا نے بھری ہے۔ مطلب یہ کہ انسان ہمیشہ سے مظاہر فطرت کے اسباب Causes کی نسبت ان کے سببِ اول یا حقیقی سبب کی طرف کرتا آیا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ماضی کا انسان مظاہر فطرت کے ظاہر اسباب سے بالکل لاعلم تھا جو اس نے ہر شے خدا سے منسوب کر دیا؟ نہیں، وہ جانتا تھا کہ دو پتھروں کو رگڑنے سے چنگاری پیدا ہوتی ہے لیکن اس نے چنگاری کی نسبت پتھر کی بجائے خدا کی طرف کی۔ کیوں؟ کیونکہ ماضی کا انسان اپنی فطرت میں ایک روحانی وجود Spritual Being تھا، وہ دور حاضر کے سرمایہ دارانہ، سائنٹفک اور

مادی انسان سے بہت مختلف تھا۔ اگرچہ وہ مظاہر فطرت میں سے بیشتر کی سائنسی علل نہیں جانتا تھا لیکن اس کے باوجود وہ اشیاء کے ظاہری اسباب کی کلیتاً نفی نہیں کرتا تھا۔ یہ بات توجہ طلب ہے، ماضی کا انسان کم علم ضرور تھا لیکن وہ مظاہر فطرت کے ظاہری اسباب اور سائنسی تشریحات کا منکر ہر گز نہیں تھا۔

جدید سائنٹفک ذہن کو ماضی کے سادہ انسان کی روحانیت پسندی اور سائنسی کم علمی سے یہ مغالطہ ہو گیا کہ جیسے ماضی کا انسان جاہل مطلق تھا، اسے اتنی بھی خبر نہیں تھی کہ بیج سے درخت بننے تک کا تمام عمل قوانین فطرت کے تحت ہوتا ہے! جدید ملحد ذہن یہ سمجھتا ہے کہ ماضی کے انسان نے ہر مظہر فطرت کی نسبت غلط طور پر خدا کی طرف کی ہے کیونکہ خدا براہ راست طور پر اس کائنات میں جاری وساری نظر نہیں آتا، یہ کائنات تو محض اپنے قوانین ہی کے تحت پھلی پھولی ہے۔ جدید ذہن یہ حقیقت سمجھنے سے قاصر ہے کہ اشیاء کے ظاہری اسباب و علل کے علاوہ بھی کچھ اسباب ہو سکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جدید ذہن کا تصور جہان World View ماضی کے انسان کے تصور جہان سے یکسر مختلف ہے۔ ماضی کے انسان کا ورلڈ ویو روحانی تھا جبکہ جدید مادی ذہن کا بنیادی تناظر Perspective مادی ہے۔ اسے اس کائنات میں قوانین فطرت تو نظر آ گئے لیکن خدا نظر نہیں آیا اس لئے اس نے خدا کی نفی کر دی۔ جدید ذہن کا یہ رویہ نہ صرف غیر منطقی، بلکہ غیر سائنسی بھی ہے۔

3۔ زمانہ قدیم میں انسان اور کائنات کی آفرینش سے متعلق دو قسم کے نظریات پائے جاتے تھے۔ انسان کی پیدائش کو کبھی بھی ارتقاء کا نتیجہ قرار نہیں دیا گیا تھا۔ مسلمہ نظریہ یہی تھا کہ انسان کو خدا نے پیدا کیا اور زندگی گزارنے کیلئے دنیا میں اتار دیا ہے۔ البتہ بعض فلاسفہ کے ہاں مختلف قسم کے نظریات پائے جاتے تھے، مثلاً انیکسیمنڈر نے انسان کو مچھلی کی ارتقاء یافتہ شکل قرار دیا تھا۔ یوں کہنا چاہئے کہ فلاسفہ اس قسم کے تُکے تو لگا رہے تھے لیکن وہ آفرینش انسان کے حوالے سے کسی حتمی نتیجے پر نہیں پہنچے تھے کیونکہ ان کے پاس اپنے دعاوی کے حق میں ٹھوس دلائل موجود نہ تھے۔ لیکن دور جدید میں ڈارون نے ارتقاء انسانی کو سائنسی بنیادوں پر استوار کر دیا۔ اس کے نظریے کے مطابق انسان ایک یک خلوی جاندار سے ارتقاء پا کر کروڑوں سال میں بتدریج موجودہ حالت تک پہنچا ہے۔

جہاں تک کائنات کی آفرینش کا تعلق ہے تو ماضی کے انسانوں میں یہ مسلمہ حقیقت تھی کہ انسان کی طرح کائنات بھی خدا کی تخلیق ہے۔ خدا نے اسے عدم سے وجود بخشا ہے۔ دوسری طرف بعض فلاسفہ دہریت یعنی زمانے کے تسلسل کے قائل تھے۔ ان کے نزدیک کائنات ازل سے موجود تھی۔ بعض فلاسفہ نے اس معمے کی توجیہ نظریہ صدور کائنات سے کی، یعنی خدا اور کائنات کا تعلق شعلے اور روشنی کا ہے۔ جس طرح شعلہ جلتا

ہے اور اس سے روشنی پھوٹتی ہے اور جیسے ہی شعلہ بجھ جانے سے روشنی بھی ختم ہو جاتی ہے ایسے ہی خدا بھی ہمیشہ سے موجود ہے اور کائنات بھی روشنی کی مانند اس سے صادر ہوئی ہے اور ہمیشہ سے موجود ہے یعنی وہ تسلسل زمانہ کے قائل تھے۔ اس نظریئے کے مطابق خدا خالق کائنات قرار نہیں پاتا البتہ اتنا ضرور ہے خدا اور کائنات میں اولیت خدا کی ہے جیسے شعلے اور کرن میں اولیت شعلے کی ہے۔ قدم کائنات کا یہ نظریہ بھی محض فلسفیوں تک محدود تھا لیکن اس کے اثبات کے لئے ان کے پاس کوئی ٹھوس دلیل نہیں تھی۔

بیسویں صدی میں سائنسی ترقی کی بدولت نظریہ انفجار کبیر The Theory of Big Bang اور نظریہ ارتقاء کو بہت فروغ حاصل ہوا اور فی زمانہ انہیں سائنسی حقیقت Scientific Fact کے طور مانا جا رہا ہے (جب کہ یہ دونوں نظریات سائنسی حقیقت کہلانے کے معیار پر پورا نہیں اترتے)۔ ان دو مفروضوں/ تھیوریز نے جدید سائنٹفک انسان کی سوچ کا دھارا یکسر بدل کر رکھ دیا ہے۔ ملحدین کے مطابق ان تھیوریز کے بعد اب خدا کی کوئی حاجت باقی نہیں بچتی یا بالفرض خدا کی کوئی گنجائش نکال بھی لی جائے تو وہ ایسا خدا ہے جس کا اس کائنات سے کوئی براہ راست تعلق نہیں کیونکہ اس کائنات کے نظام کو چلانے کیلئے فطری قوانین ہی کافی ہوں گے۔ یہ سوچ اس جدید مغربی سائنسی ذہن کی ہے جو نظریہ ارتقاء اور انفجار کبیر کی غذا سے پروان چڑھا ہے۔ جدید الحاد کا پورا مقدمہ انہی دو مفروضوں پر قائم ہے، کیونکہ یہ دونوں نظریات حیات و کائنات کی ایک متبادل توجیہ پیش کرتے ہیں اور توجیہ بھی وہ جو سائنسی ہے۔ قدیم الحاد کی ٹامک ٹوئیوں سے جدید الحاد اس حوالے سے مختلف ہے کہ اس نے اپنا مقدمہ سائنس پر قائم کیا ہے۔

4۔ تجربیت کا لفظ تجربے سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں تجربات اور مادی شواہد کی بنیاد پر اشیاء و نظریات کو قبول یا رد کرنا، اس معیارِ رد و قبول کو حق سمجھ کر اپنا لینا تجربیت پسندی empiricism کہلاتا ہے۔ جہاں مذہب کو "ایمان" یا "عقیدہ" کا طعنہ دے کر یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ مذہب ایک ہوائی شے کا نام ہے، وہاں مد مقابل کے طور پر ملحدین کی جانب سے تجربی طریقہ کار کو پیش کیا جاتا ہے۔ سائنٹفک میتھڈ سائنس کی روح ہے اور تجربیت اس روح کی غذا ہے۔ مغرب کی فکری تاریخ کے مطالعے سے یہ بات واضح ہے کہ سائنسی ترقی نے عوام الناس کے اندر تجربیت کا بے انتہا رعب پیدا کر دیا ہے۔ صرف مغرب ہی کیا، دور حاضر کی پوری انسانیت تجربیت پرستی کی لپیٹ میں ہے۔ تجربیت پرستی کا یہ رجحان جدید الحاد کا بنیادی سبب ہے۔

5۔ مادے کو کائنات کی اصل ماننا اور حیات و موت کی توجیہ مادی پیمانوں پر کرنا، مادیت پرستی کہلاتا ہے۔ سائنسی ترقی سے جہاں سہولیات پیدا ہوئیں، وہیں بے شمار تباہ کن نتائج بھی برآمد ہوئے ہیں۔ یہ ایک

ایسی حقیقت ہے جس سے خود سائنسدانوں کو بھی انکار نہیں۔ ان مہلک نتائج میں سے ایک اہم ترین نتیجہ مادے کی پرستش Materialism ہے۔ سائنسی ترقی کی بدولت مادیت پرستی اور مادیت پرستی کے نتیجے میں الحاد کا پیدا ہونا ایک لازمی نتیجہ تھا۔ ایسا کیسے ممکن ہے کہ بیج تو آم کا بویا جائے اور شاخوں پر امرود نمودار ہوں۔ دولت پرستی، شہوت پرستی، سہولت مندی اور خدا سے مفر، سبھی مادیت ہی کی " نوازشیں" ہیں اور مادیت پرستی سائنسی ترقی کا منطقی انجام ہے۔ اقبال کے بقول؛

خوش تو ہیں ہم بھی جوانوں کی ترقی سے مگر
لب خنداں سے نکل جاتی ہے فریاد بھی ساتھ
ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ
گھر میں پرویز کے شیریں تو ہوئی جلوہ نما
لے کے آئی ہے مگر تیشۂ فرہاد بھی ساتھ

2۔ متکلمین اور فلاسفہ کے مباحث

جدید الحاد اگرچہ اپنی شدت میں قدیم الحاد سے سخت ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ جدید کی نسبت قدیم الحاد زیادہ مدلل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مغرب کے پرانے لٹریچر میں خدا کے حوالے سے دقیق مباحث کثرت سے ملتے ہیں جبکہ جدید ڈسکورس خدا پر محض الزامات سے عبارت ہے۔ جدید الحادی لٹریچر اپنے دلائل ، اسلوب اور استدلال میں غیر پختہ ہے۔

یورپ اپنی فکر کا تانہ بانہ قدیم یونانی فلاسفہ کے ساتھ جوڑتا ہے۔ اس فکری تاریخ کا ایک سرا طالیس ملطی (تھیلز) Thales ہے اور دوسرا رچرڈ ڈاکنز ہے۔ مغرب کی یہ پچیس سو سالہ تاریخ فلسفے کی تاریخ ہے اور فلسفے کی تاریخ ہی الحاد کی تاریخ بھی ہے۔ مذہب کے مد مقابل فلسفہ ایک مستقل علم ہے، جو وحی کی ہدایت سے تو محروم ہے لیکن عقل انسانی کے نور سے منور ہونے کا مدعی ہے۔ لیکن یہی وہ نکتہ ہے جہاں سے فلسفے اور مذہب کے درمیان کشمکش شروع ہو جاتی ہے۔ اس کشمکش میں جہاں مذہب کے حق میں سینکڑوں متکلمین نے قلم اٹھایا وہیں سینکڑوں فلاسفہ نے مذہب پر تنقید بھی کی ہے۔ اس فکری جنگ میں وحی اور عقل دونوں ہی آمنے سامنے رہی ہیں۔ ان میں وجہ نزاع تشریحات نہیں بلکہ ایک دوسری کی حجیت، مقام اور اتھارٹی ہیں۔ وحی عقل کو معاون کی حیثیت میں قبول کرتی ہے لیکن خدا سے آزاد عقل وحی کے وجود ہی کو رد کر دینا چاہتی ہے

اور چاہتی ہے کہ ہر شے پر اپنا حاکمانہ تسلط قائم کر لے۔

فلاسفہ میں وحی و عقل کی یہ کشمکش ہمیشہ سے دلچسپی کا موضوع رہی ہے۔ سوال یہ تھا کہ کیا عقل کی طرح وحی بھی حصول علم کا کوئی ذریعہ ہے؟ کیا وحی کا امکان ہے؟ کیا وحی پر اعتماد کر کے انسانی زندگی کا رخ متعین کیا جا سکتا ہے؟ اور اگر وحی ممکن ہے تو عقل کی حیثیت کیا ہے؟ اگرچہ فلسفیوں نے ان سوالات پر سیر حاصل گفتگو کی ہے لیکن اس بحث سے کوئی حتمی نتیجہ اخذ نہیں ہو سکا۔ یہ سوالات آج بھی من و عن موجود ہیں۔ اگر کچھ فرق آیا تو وہ مؤیدین اور منکرین کی تعداد میں آیا ہے۔ البتہ یورپ میں یہ بحث اسی دن ختم ہو گئی تھی جب عمانوئل کانٹ Kant نے مابعد الطبیعیات کو نا قابل معلوم قرار دے دیا تھا۔ اس کے بعد مغرب ایک نئی سمت میں چل پڑا جس کی منزل الحاد تھا۔ کانٹ سے پہلے بھی درجنوں مفکرین نے وجود باری تعالیٰ پر شبہات کا اظہار کیا تھا لیکن یہ ان کا انفرادی عمل تھا، کانٹ کے بعد مغرب نے الحاد کو بحیثیت مجموعی اختیار کر لیا۔

وجود باری تعالیٰ کی بحث بھی اتنی ہی پرانی ہے جتنا کہ خود انسان پرانا ہے۔ لیکن اس بحث نے کبھی بھی شدت اختیار نہیں کی، حتیٰ کہ دنیا میں جہاں کہیں بھی مذاہب کی جڑ مضبوط رہی وہاں الحاد اور وجود باری تعالیٰ کی مباحث پر زیادہ غور ہی نہیں کیا گیا۔ لیکن مغرب چونکہ شروع ہی سے وحی کی ہدایت سے محروم رہا ہے اور چونکہ مغرب نے اپنے مذہب عیسائیت کا بھی حلیہ بگاڑ ڈالا اس لئے وہاں فلسفے اور تشکیک نے خاص طور پر نشو نما پائی۔ جب خدا کی ذات پر سوالات اٹھائے گئے تو دو طرح کے مفکرین سامنے آئے جن میں سے بعض نے اپنے خدا اور مذہب کی حمایت کی اور بعض نے تشکیک اور انکار کا راستہ اپنا۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ متکلمین کا گروہ خدا کے وجود کو علمی طور پر ثابت کرنا چاہتا تھا اور فلاسفہ کا گروہ ان کے استدلات میں نقائص تلاش کر کے اسے رد کر دینا چاہتا تھا۔

وجود باری تعالیٰ کے اثبات میں مسیحی متکلمین نے متعدد منطقی آرگومینٹ پیش کئے کہ جن سے ان کے نزدیک خدا کا وجود ثابت ہو جاتا تھا۔ ان دلائل کو بعد ازاں مختلف نام دے دئے گئے اور اب یہ دلائل وجود باری تعالیٰ کی کونی، وجودی اور غائی دلیل وغیرہ کے ناموں سے معروف ہیں۔ وجود باری تعالیٰ کے ان دلائل کی صحت پر فلاسفہ نے شدید قسم کے اعتراضات اٹھائے اور کہا کہ اگر بالفرض ان دلائل سے کوئی خدا ثابت ہو بھی جائے تو وہ ایسا خدا نہیں کہ جس کا تعارف ہمیں عیسائیت، یہودیت، اسلام یا دیگر مذاہب کرواتے ہیں۔ ان مذاہب میں خدا ایک زندہ و جاوید، قادر مطلق اور رحمان و رحیم شخصی وجود ہے جس نے اپنے ارادے اور

اختیار کے ساتھ اس کائنات کو عدم سے وجود بخشا لیکن فلاسفہ کے نزدیک متکلمین کے دلائل سے محض کسی مجہول علت العلل اور کسی بے جان اندھے گونگے بہرے خدا کا اثبات ہوتا ہے جس کی حیثیت محض ایک توجیہی اصول کی ہے۔ان دلائل کی صحت اور ان سے کیا ثابت ہوتا ہے اور کیا نہیں، یہ فی الوقت ہمارے موضوع سے خارج ہے، ان شاء اللہ دوبارہ کسی موقع پر اس حوالے سے مفصل گفتگو کی جائے گی البتہ یہاں مقصود صرف یہ ہے کہ وجود باری تعالیٰ کے کلامی دلائل پر قدیم وجدید ہر طرح کے فلسفیوں نے تحفظات کا اظہار کیا ہے۔اور یہ ایک حقیقت کے طور پر مانا جارہا ہے کہ وجود باری تعالیٰ کے اثبات کے کلامی دلائل اپنے مدعا میں ناکام ہیں اس لئے خدا کا نہ ہونا اس کے ہونے سے زیادہ ریشنل ہے۔ دور حاضر کے ملحدین کی اکثریت نے اسی وہم کی بنیاد پر مذہب کو ترک کیا ہے۔

3۔مذہبی محرکات

1۔ دور حاضر میں الحاد کی ایک بڑی وجہ اہل مذہب کی لامذہبیت اور اخلاقی بحران ہے۔ ہر مذہبی شخص دنیا کی نظر میں اپنے مذہب کا ایک نمائندہ ہوتا ہے۔ یہ کلیہ صرف مذہب تک ہی محدود نہیں بلکہ کسی بھی شعبے سے تعلق رکھنے والا فرد اپنے شعبے کے ایک نمائندے کے طور پر جانا جاتا ہے۔ ماضی و حال کا سرسری سا مطالعہ بھی ہمیں یہ بتانے کیلئے کافی ہے کہ مذہب کا غلط استعمال سب سے زیادہ اہل مذہب ہی نے کیا ہے۔ مذہب کے غلط استعمال کے علاوہ خود اہل مذہب کا اخلاقی بحران، معاشرتی رویہ، بے جا اور بے انتہا جذباتیت، بعض مسائل میں پرلے درجے کا تعصب اور اندھی عقیدت وہ بنیادی محرکات ہیں جنہوں نے مذہب بیزار طبقوں کو مذہب سے مزید بیزار کردیا ہے۔ جناب احمد جاوید صاحب فرماتے ہیں کہ دور حاضر کے مذہبی طبقے کو دیکھنے کے بعد خدا پر ایمان لانا بہت مشکل بات ہے، بہت ہی مشکل بات ہے!

2۔ عموما لفظ مذہب اور دین ایک ہی مفہوم میں استعمال کئے جاتے ہیں لیکن ان میں فرق ہے اور اسی فرق کو ملحوظ نہ رکھنا الحاد کی وجوہات میں سے ایک اہم وجہ ہے۔ ان کے مابین فرق یہ ہے کہ "مذہب" انسانی زندگی کیلئے کامل رہنمائی فراہم نہیں کرتا۔ مذہب صرف چند مخصوص عقائد، عبادات اور رسوم کا مجموعہ ہوتا ہے۔ جبکہ "دین" اس سے ان معنوں میں مختلف ہے کہ دین ایک مکمل ضابطہ حیات ہوتا ہے جو نا صرف انسان کی نجی زندگی بلکہ ریاست تک کیلئے زندگی کے ہر شعبے میں ہدایت فراہم کرتا ہے۔ دین محض چند مخصوص عقائد ورسوم بجالانے کا نام نہیں، بلکہ یہ ایک مکمل نظام فکر ہوتا ہے جو تمام تر حیات وکائنات کو علمی سطح پر اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے۔ ان معنوں میں دین صرف ایک ہے اور اسلام ہے۔ ملحدین کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ وہ

اسلام کو بھی دوسرے مذاہب پر قیاس کرتے ہیں اور اسے بھی دوسرے مذاہب کے ساتھ ساتھ اسے بھی رد کر دیتے ہیں۔

ایک صحت مند ذہن کا حامل شخص کسی غیر منطقی بات کو کبھی بھی بہ رضا و رغبت قبول نہیں کرتا۔ آج اگر لوگ مذہب کے دائرے سے نکل رہے ہیں تو اس کی بنیادی وجہ مذاہب عالم کی دیومالائی کہانیاں اور فرسودہ تعلیمات ہیں۔ مذاہب عالم کے مطالعے کے بعد کسی بھی عقلمند انسان کا ایمان مذہب سے ہمیشہ کیلئے اٹھ سکتا ہے، یہ بالکل بھی کوئی انہونی بات نہیں ہے کیونکہ مذاہب عالم نے ایسی ایسی مضحکہ خیز اور غیر فطری تعلیمات ورسومات کو عام کیا ہے کہ جن پر عمل تو کجا، بسا اوقات ان کا ذکر تک باعث شرم ہوتا ہے۔ اسلام کے علاوہ اگر آپ دنیا کے کسی بھی مذہب پر نظر دوڑائیں تو یہ حقیقت فوراً واضح ہو جاتی ہے کہ ماسوائے اسلام، تمام مذاہب محض "مذاہب" ہیں۔ مذاہب عالم کی اس فہرست میں ایک اسلام بھی ہے جو ان تمام سے یکسر مختلف ہے اور اپنی اصل میں کوئی مذہب نہیں بلکہ ایک کامل دین ہے۔ الحاد کے اسباب میں سے مذہب اور دین کے فرق کو ملحوظ نہ رکھنا اور تمام مذاہب کو یکساں خیال کر لینا، ایک نہایت اہم سبب ہے۔ ملحدین سے مکالمے کے دوران آپ ہمیشہ یہ بات نوٹ کریں گے کہ وہ اسلام کو بقیہ مذاہب پر قیاس کرتے ہیں اور ان مذاہب کی بعض اوٹ پٹانگ اور غیر عقلی و غیر منطقی تعلیمات و عقائد کے سبب اسلام کو بھی رد کر دیتے ہیں۔

3۔ جدید الحاد کی ایک اہم وجہ اہل مذہب اور خصوصاً ایک ہی مذہب کے پیروکاروں کے آپسی اختلافات ہیں، جن کی بنیاد پر مخالفین پر خوب سب و شتم کیا جاتا ہے، تضحیک و تمسخر تو ایک طرف، مخالفین کو قتل تک کروا دیا جاتا ہے۔ مذہبی اختلاف کے علاوہ لسانی و نسلی اختلافات کا کردار بھی نمایاں ہے۔ اگرچہ اپنے عقیدے پر کاربند رہنا ہر شخص کا حق ہے لیکن مسائل تب پیدا ہوتے ہیں جب جذباتیت اور جہالت کے تحت اعتدال کو پس پشت ڈال دیا جاتا ہے۔ گروہی اور مسلکی شدت پسندی کوئی ڈھکی چھپی شے نہیں ہے، اسے اپنی روزمرہ زندگی میں ہم میں سے ہر ایک فرد دیکھتا ہے۔ باہمی منافرت اور شدت پسندی نے جدید الحاد کو فروغ دینے میں کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی، میں نے ملحدین کے ساتھ مکالموں کے دوران واضح طور پر محسوس کیا ہے کہ ان کی اکثریت اسی سبب سے مذہب سے بدظن ہوئی ہے۔

4۔ دور حاضر میں معجزات کا عدم وقوع بھی الحاد کا ایک سبب ہے۔ معجزات کے عدم وقوع سے مراد ایسے مافوق الفطرت واقعات کا معطل ہو کر رہ جانا ہے جنہیں متون مقدسہ میں خصوصیت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور جن کا ذکر ہم آباء واجداد سے سنتے آ رہے ہیں۔ جدید ملحدین کا اہل مذہب سے پہلا سوال ہی یہ ہوتا

ہے کہ اگر کوئی خدا موجود ہے تو اب وہ کیوں دنیاوی معاملات میں مداخلت نہیں کرتا؟ یعنی خدا کا دنیاوی معاملات میں مافوق الاسباب مظاہر کا سلسلہ روک دینا ملحدین کے نزدیک اس کے عدم وجود اور مذہب کے ابطال کی دلیل ہے۔ اگرچہ یہ دلیل منطقی طور پر درست نہیں، لیکن بہر حال الحاد کے اسباب میں ایک اہم وجہ ہے۔

5۔ مذہب کے نام پر جنگ وجدل کا سلسلہ زمانہ قبل از تاریخ سے جاری ہے۔ تاریخ بتاتی ہے کہ ماضی کی بیشتر جنگیں مذہب کے نام پر لڑی گئی ہیں۔ یہ بحث الگ ہے کہ جنگ وجدل کے فوری اور سیاسی اسباب کیا ہوا کرتے تھے، جدید ہیومنسٹ ذہن کیلئے یہ جنگیں مذہب بیزاری کے جواز کیلئے کافی ہیں۔ اس ذہن کے مطابق چونکہ کسی انسان کا خون کرنا فی نفسہ شر ہے اور چونکہ مذہب نے انسانوں کا بے دریغ قتل کروایا ہے لہٰذا مذہب بذاتِ خود شر ہے۔ ملحدین حق و باطل کے فرق کو ملحوظ رکھے بغیر، پوری انسانی تاریخ پر بہ یک جنبش قلم خط تنسیخ پھیر دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک مذہب "انسانیت Humanity" کا سب سے بڑا دشمن ہے، اور بقول رچرڈ ڈاکنز یہ نرا شر (Evil) ہے لہٰذا اسے کچل کر رکھ دینا چاہئے۔

6۔ انسان ہزار غلطیوں کے باوجود انسان رہتا ہے لیکن خدا ایک غلطی بھی کرے تو خدا نہیں رہتا۔ خدا کا علم کبھی غلط نہیں ہو سکتا، یہ ایک مسلمہ اصول ہے کہ خدا کے کلام میں نہ تو غلطیاں پائی جا سکتی ہیں اور نہ کسی قسم کا تضاد پایا جا سکتا ہے۔ قرآن مجید بھی اس حقیقت کو بیان کرتا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے؛

اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ ؕ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا[29]

"کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے؟ اگر یہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو یقیناً اس میں بکثرت اختلاف پاتے۔"

ماسوائے اسلام، تمام مذاہب عالم کے مذہبی متون اور مقدس کتب میں تضادات، عقلی و منطقی اور سائنسی غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یہ مذاہب یا تو من گھڑت ہیں یا تحریف شدہ ہیں ۔پس عقل سے پیدل عقیدت مندوں کے علاوہ کوئی بھی انسان ان مذاہب کو برحق قبول نہیں کر سکتا۔ متون مقدسہ کی یہ عقلی و سائنسی غلطیاں جدید الحاد کی بڑی وجوہات میں سے ایک ہیں۔ دوسرا یہ کہ ان مذہبی کتب کی شروحات اور شارحین کی تعبیرات میں بھی بکثرت غیر سائنسی اور متضاد باتیں پائی جاتی ہیں جن کی بدولت جدید ذہن کا مذہب پر سے ایمان اٹھ گیا ہے۔ مثال کے طور پر مسیحی شارحین نے بائبل کی آیات سے ایسے ایسے

مضحکہ خیز نتائج اخذ کئے کہ جو جدید ذہن کیلئے بالکل مردود ہیں۔ مثلاان شارحین نے بتایا کہ بائبل کے مطابق انسان کی عمر محض چھ ہزار سال ہے۔ جدید سائنسی تحقیقات نے اس تصور کو تجربی بنیادوں پر رد کر دیا۔ علاوہ ازیں شارحین نے بتایا کہ سورج زمین کے گرد گردش کرتا ہے جبکہ جدید سائنسی تحقیقات نے اسے غلط ثابت کر دیا۔ چرچ اور سائنس کی اس کشمکش کے نتیجے میں یورپ میں الحاد نہایت تیزی کے ساتھ پھیلا۔

7۔ مذاہب چونکہ انسان کو خالق باری تعالیٰ کے سامنے جواب دہ قرار دیتے ہیں اور انسان پر متعدد قسم کی پابندیاں عائد کرتے ہیں جبکہ جدید ذہن آزادی کو بنیادی قدر سمجھتا ہے اس لئے اس نے مذہب سے پیچھا چھڑانے اور خواہش نفس کے مطابق آزاد زندگی گزارنے کیلئے مذہب کا انکار کر دیا۔ الحاد کے اسباب میں یہ کوئی علمی وجہ نہیں ہے لیکن عملی الحاد کا سب سے بڑا محرک غالبا یہی ہے۔

8۔ مذاہب کی کثرت بھی الحاد کے اسباب میں سے ایک اہم سبب ہے۔ پوری دنیا کے مذاہب کو شمار کیا جائے تو زمانہ قدیم سے آج تک ہزاروں مذاہب وجود میں آئے اور ختم ہو گئے، سینکڑوں مذاہب اس وقت بھی موجود ہیں بلکہ جہاں کہیں بھی کچھ خاندانی یا معاشرتی رسومات جڑ پکڑ لیں تو کچھ زمانہ بعد وہاں کے باشندے اسے مذہب کا درجہ دے دیتے ہیں۔ مذاہب عالم میں سے پچانوے فیصد مذاہب کی حقیقت یہی ہے۔ مثلا اگر آپ ہندومت کو دیکھیں تو ہندوستان بھر میں درجنوں قسم کی ہندومت پائی جاتی ہے۔ یہی حال دیگر مذاہب کا بھی ہے جو مذہب سے زیادہ ایک معاشرت، تہذیب اور تمدن ہیں، جنہیں شعوری یا لاشعوری طور پر مذہب کے ساتھ جوڑ دیا گیا ہے۔ مذاہب کی اس منڈی میں جدید ذہن یہ سوچنے پر مجبور ہے کہ اتنے سارے مذاہب میں سے آخر کون سا مذہب بر حق ہے؟ کونسا مذہب خدا کی طرف سے نازل کردہ ہے؟ اس صورت حال میں دور حاضر کا مصروف، نازک اور سہل پسند ذہن تحقیق کی زحمت ہی گوارا نہیں کرتا۔ نتیجتا تمام مذاہب سے دستبردار ہو جاتا ہے۔

4۔ نفسیاتی اسباب

1۔ جدید انسان نے خدا سے فرار کی جو راہ اختیار کی ہے، اس میں خارجی محرکات کے ساتھ ساتھ داخلی محسوسات کا کردار بھی اہم ہے۔ انسان کے احساسات، اس کی نفسیات اور اس کے جذبات نے جب کبھی بھی شدت اختیار کی تو اس کے نتائج برے ہی نکلے ہیں۔

ہم میں سے ہر ایک انسان کو زندگی میں مختلف قسم کے حادثات، پریشانیوں اور صدمات کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔ یہ مصائب ہماری زندگی کا حصہ ہیں۔ ہماری فطرت ہے کہ ہم مشکلات میں سب سے پہلے خدا کو

پکارتے ہیں۔ صدمات کی بدولت ہمارا خدا سے تعلق نسبتا مضبوط ہو جاتا ہے۔ ہم اپنی فریادیں اس کے حضور پیش کرتے ہیں اور اس سے مدد مانگتے ہیں۔ اگر ہماری دعائیں قبول نہ ہوں یا ان میں تاخیر ہو تو کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ ہم خدا سے بد ظن ہو جائیں اور اس کے وجود ہی کا انکار کر ڈالیں؟ ہر گز نہیں، لیکن جدید ذہن جو خدا سے متعلق پہلے ہی اشکالات اور تحفظات کا شکار ہے، نے ایسا ہی کیا ہے۔ مثال کے طور پر پاکستان میں الحاد کی ترویج و تشہیر کرنے والے ایک ملحد کو گرفتار کیا گیا تو معلوم ہوا کہ اس کی بیٹی ایک بم دھماکے میں جان بحق ہو گئی تھی۔ وہ مسلمان عالم دین تھا لیکن اس سے یہ صدمہ برداشت نہ ہوا اور خدا سے ان کا ایمان ہمیشہ کیلئے اٹھ گیا۔ اسی طرح پاکستان میں پائے جانے والے ملحدین سے جب ان کے الحاد کی وجوہات دریافت کی گئیں تو زیادہ تر لوگ ایسے تھے کہ جن کے بقول وہ پیدائشی مسلمان تھے لیکن بعض صدمات نے ان کی زندگی کا رخ موڑ دیا اور ہر گزرتے دن کے ساتھ خدا پر سے ان کا ایمان اٹھتا چلا گیا۔ کوئی امتحانات میں فیل ہوا تو ملحد ہو گیا اور کسی کے ساتھ محبت میں بے وفائی ہو گئی تو وہ ملحد ہو گیا۔ (العیاذ باللہ)

2۔ صدمات کی طرح الحاد کی وجوہات میں ایک اہم سبب مایوسی بھی ہے۔ مایوسی ایک نفسیاتی مرض ہے جس کے سبب انسان کی شخصیت میں حد درجہ منفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا، دعائیں قبول نہ ہونے کا معاملہ بسا اوقات شدت اختیار کر جاتا ہے اور الحاد پر منتج ہوتا ہے۔ اس کا دوسرا رخ یہ ہے کہ مسلسل محرومیاں اور مختلف آزمائشیں کمزور ایمان کے حاملین کو مایوسی کی نہج تک پہنچا دیتی ہیں۔ وہ اپنے نفسیاتی عارضے کے سبب گردونواح اور خود اپنی ذات کے مثبت پہلوؤں کو یکسر نظر انداز کر بیٹھتے ہیں اور بالاخر خدا کا انکار کر دیتے ہیں۔ اگر آپ خود کشی کرنے والوں کے اعداد و شمار، خصوصا مغربی ممالک کی رپورٹس کا مطالعہ کریں تو یہ دیکھ کر حیران رہ جائیں گے کہ خود کشی کرنے والوں کی اکثریت خدا کے ساتھ روحانی تعلق سے یکسر محروم تھی۔

3۔ انسان اپنی فطرت میں جلد باز واقع ہوا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ نتائج پسند بھی ہے اور افادہ پرست بھی، اپنی کمزوریوں کا سد باب نہ کرنے کے صورت میں، بسا اوقات اس کی فطرت ہی مسخ ہو کر رہ جاتی ہے۔ جلد بازی بھی اسی طرح الحاد کا سبب بن جاتی ہے۔ ہمارے معاشرے میں ایسے بہت سے ملحدین پائے جاتے ہیں جو اپنی محنتوں، ریاضتوں اور دعاوں کا فوری نتیجہ چاہتے تھے لیکن خواہشات کی تکمیل میں تاخیر نے ان کے ایمان کو متزلزل کر دیا اور وہ الحاد کے کنویں میں جا گرے۔

4۔ اگرچہ انسان ہوس پرست ہے لیکن اس نے ہوس پرستی کو بطور وظیفہ حیات کبھی نہیں اپنایا۔ انسان

نے بحیثیت مجموعی، کبھی بھی ہوس اور ناجائز جنسی تعلقات کو فکری جواز فراہم نہیں کیا۔ لیکن جدید ذہن بالکل الٹی سمت میں سوچتا ہے۔ ماضی میں انسان کیلئے جانور کہلانا ایک گالی سمجھا جاتا تھا لیکن جدید انسان نہ تو اسے گالی سمجھتا ہے اور نہ وہ جانوروں سے تشبیہ دیئے جانے کو اپنی تضحیک سمجھتا ہے بلکہ وہ تو جانوروں کو فطرت کے پیامبر سمجھتا ہے اور ان سے راز حیات حاصل کرنے کی جستجو میں لگا رہتا ہے۔ دور حاضر میں ہوس اور جنس پرستی کا طوفان بد تمیزی جس زور و شور کے ساتھ مغربی تہذیب کو بہا کر لے گیا ہے، تاریخ میں اس کی مثال کہیں نہیں ملتی۔ جب جنسی جذبات کی تسکین کیلئے ہر جائز و ناجائز طریقے کو جواز پہنچا کر قبول کر لیا جائے تو پھر مذہبی و معاشرتی اقدار اور رشتوں کا تقدس بہت پیچھے رہ جاتا ہے۔ مغرب کی تاریخی غلطیوں میں ایک یہ ہے کہ اس نے اصول فطرت سمجھنے کیلئے کتاب مقدس کی بجائے جانور پر غور کیا اور جب اسے جانوروں سے جواز مل گیا تو پھر یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ اپنی جنسی حیوانیت کی تسکین کیلئے خدائی تعلیمات کا انکار نہ کرتا۔ ہوس کے ساتھ الحاد کا دو طرفہ تعلق ہے۔ ایک یہ کہ ہوس پرستی الحاد کی وجہ سے عام ہوئی اور اب ہوس پرستی الحاد کی طرف لے جانے کا ذریعہ ہے۔

5۔ دیگر اسباب

الحاد کے بلا واسطہ اور بلواسطہ اسباب کی تعداد کا مکمل احاطہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ الحاد نا صرف یہ کہ منفیت کا نتیجہ ہے، بلکہ بعض مثبت اشیاء بھی مسخ ہو کر الحاد کی وجہ بنی ہیں۔ سطور بالا میں میں نے چند اہم اسباب کی درجہ بندی کر کے ان پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے؛ یہاں الحاد کے متفرق اسباب پیش کئے جا رہے ہیں۔

1۔ فیشن اپنی اصل میں ماخذ نہیں بلکہ نتیجہ ہے۔ لیکن جدید ذہن نے فیشن کو بھی اپنے الحاد کے جواز کے طور پر پیش کیا ہے۔ اسکی وجہ یہی ہے، جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا کہ جدید ذہن الٹا ہے، یہ ہمیشہ الٹی سمت میں چلتا ہے۔ اشو issue کو نان اشو اور نان اشو کو اشو بنانا اس کا پسندیدہ مشغلہ ہے۔ جدید الحادی معاشروں پر غور کیا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ جدید الحاد سراسر ایک فیشن ہے، لوگ اس وجہ سے ملحد نہیں ہو رہے کہ ان کے ہاتھ کوئی دلیل لگ گئی ہے۔ جس طرح دیکھا دیکھی میں دیگر بہت سی بیہودہ باتیں اور ٹرینڈز Trends چل پڑتے ہیں، جدید الحاد بھی اسی طرح ایک ٹرینڈ کے طور پر پھیل رہا ہے۔

2۔ جیسے مذہبی معاشروں میں مذہب نسل در نسل منتقل ہوتا ہے عین اسی طرح ملحد معاشروں میں الحاد بھی وراثت میں ملتا ہے۔ سرکار دو عالم ﷺ کے فرمان عالی شان ہے کہ ہر بچہ دین فطرت پر پیدا ہوتا ہے

یعنی ہر انسان کی فطرت اصلا مسلمان ہوتی ہے لیکن اس کے ماں باپ اور معاشرہ اس کی فطرت کو مسخ کر کے اسے بے دین یا لادین بنا دیتے ہیں۔ جیسا کہ تبدیلی مذہب کا معاملہ بہت کم کم دیکھنے میں آتا ہے، ایسے ہی ملحدین کا ترکِ الحاد کا معاملہ بھی کم کم ہی سننے کو ملتا ہے۔ ملحد گھرانوں میں پیدا ہونے والے بچے عموما تمام عمر الحاد ہی کی تاریکی میں گزار دیتے ہیں۔

3۔ مذہب کی ابتداء کے حوالے سے بنیادی طور پر دو تصورات پائے جاتے ہیں؛

الف۔ مذہبی تصور ب۔ عمرانی تصور

مذہبی تصور یہ ہے کہ خدا نے انسان کو آزمائش کیلئے دنیا میں بھیجا اور پھر اس کی ہدایت کیلئے انبیائے کرام کو مبعوث فرمایا۔ یہ سلسلہ نبوت سیدنا حضرت آدمؑ سے شروع ہوتا ہے اور نبی آخر الزمان حضرت محمد ﷺ پر ختم ہوتا ہے۔ اسلام کے مطابق توحید انسان کا اصل مذہب ہے جو بعد میں شرک آلود ہو گیا۔ انبیائے کرام کی بعثت کا مقصد توحید کی تطہیر تھا جبکہ جدید الحادی عمرانی تصور کے مطابق چونکہ خدا نامی کوئی ہستی موجود ہی نہیں پس یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ مذہب خواب اور خوف کی پیداوار ہے۔ ابتدا میں انسان مشرک اور کثریت پرست تھا۔ آہستہ آہستہ اس پر اسرار جہاں کھلتے چلے گئے اور اس کے خداوں کی تعداد کم ہوتے ہوتے "ایک" تک رہ گئی۔ اس جدید تصور مذہب نے جدید تعلیم یافتہ، خصوصا مغربی تعلیم یافتہ طبقے کو بری طرح متاثر کیا ہے۔

4۔ یہ بات اظہر من الشمّس ہے کہ بے دین اور لادین کبھی بھی اسلام یا مسلمانوں کے خیر خواہ نہیں ہو سکتے۔ پوری اسلامی تاریخ بھی اس حقیقت پر مہر ثبت کرتی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اسلامی ممالک کو باہم متصادم اور منتشر رکھنے کیلئے دشمنان اسلام نے ہر زمانے میں ہر قسم کا حربہ اپنایا ہے۔ کبھی براہ راست جنگیں مسلط کیں اور کبھی زمین دوز کاروائیوں کے ذریعے مسلمانوں کو کمزور کیا گیا۔ دور حاضر میں بھی مسلمانوں کی باہمی تفریق کی تقریبا سب سے بڑی وجہ انہی دشمنان اسلام کی سازشیں ہیں۔ لادین اور بے دین عناصر کی اس اقدامی جنگ اور فکری دہشت گردی میں لبرل ازم اور سیکولرازم کے آدرشوں کا پرچار کرنے والی NGOs براہ راست ملوث ہیں۔ گزشتہ دو سے تین دہائیوں میں ان NGOs کے ہاتھ کافی مضبوط ہو گئے ہیں جو دن دہاڑے نہایت دیدہ دلیری کے ساتھ مسلمانوں کے عقائد و افکار پر حملہ آور ہیں، ظلم تو یہ ہے کہ انہیں سرکاری تحفظ بھی حاصل ہے! پاکستان میں جہاں کہیں ملحدین نظر آتے ہیں انہیں انہی این جی اوز کی اشیر باد حاصل ہے۔

فصل سوم

ملحدین کی شماریاتی رپورٹس

ملحدین کے صحیح اعداد و شمار کا معلوم کرنا ایک نہایت مشکل کام ہے۔ اس کی کئی وجوہات ہیں۔ سب سے اہم مسئلہ طریقہ کار Methodology کا ہے۔ تمام تحقیقاتی ادارے اس حقیقت سے آگاہ ہیں اور اپنی رپورٹس میں اپنے تحقیقی طریقہ کار کی وضاحت کرتے ہیں۔ اس کے باوجود صحیح اعداد و شمار کے حصول میں بہت سے مسائل ہیں، مثلاً Phil Zuckerman نے چار بنیادی مسائل کا ذکر کیا ہے؛

1۔ رسپانس ریٹ Response Rate کا کم ہونا: بہت سے لوگ سروے میں پوچھے گئے سوالات کا ٹو دی پوائینٹ جواب نہیں دیتے۔

2۔ Non-Random Samples: ایک صحیح سروے وہ ہوتا ہے جس میں Randomness زیادہ سے زیادہ پائی جائے لیکن عملی طور پر جب سروے کیا جاتا ہے تو کسی مخصوص علاقے میں ملحدین کی تعداد زیادہ ہوتی ہے جبکہ بقیہ علاقوں میں وہ نہ ہونے کے برابر ہوتے ہیں، یوں ہم سروے سے صحیح نتائج تک نہیں پہنچ پاتے۔

3۔ بیشتر ممالک میں مذہبی، معاشرتی اور سیاسی مسائل کی وجہ سے لوگ اپنی حقیقی شناخت چھپاتے ہیں۔

4۔ لفظ ملحد اور Atheist کے معنی مختلف تہذیبوں اور زبانوں میں مختلف ہیں، اسی لئے رپورٹس پر آسانی سے اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔

علاوہ ازیں یہ مسائل بھی ہیں،

5۔ بے شمار لوگ ایسے ہیں جو خود کو ملحد کہنے کے باجود خدا کو مانتے ہیں۔

6۔ ایک بہت بڑی تعداد ان لوگوں کی بھی ہے جو خود کو مذہبی کہنے کے باجود خدا پر ایمان نہیں رکھتے یعنی وہ فکری طور پر تو ملحد ہیں لیکن عملی زندگی میں معاشرتی مسائل سے بچنے کیلئے کسی علاقائی مذہب کی پیروی کرتے ہیں۔

5۔ الحاد اور ملحدین کی متعدد اقسام ہیں اور ہر طبقہ خود کو مخصوص نام دیتا ہے۔ جس سے معاملہ خاصا الجھ

جاتا ہے۔ مثلا بعض ملحدین خود کو Secular اور بعض Secular خود کو Atheist کہہ دیتے ہیں۔

ان کے علاوہ بھی متعدد وجوہات ہیں لیکن اعداد و شمار کے مطابق یہ بات تو طے ہے کہ دنیا میں ملحدین کی ایک بڑی تعداد موجود ہے۔ ملحدین کے حوالے سے مرتب کی گئیں زیر نظر رپورٹس پر میری رائے یہ ہے کہ میں انہیں حرف بہ حرف درست قرار نہیں دیتا۔ یورپ کے غیر مسلم ممالک کے حوالے سے تو یہ رپورٹس قابل توجہ ضرور ہیں لیکن قابل اعتماد نہیں۔ اسی طرح اسلامی ممالک میں الحاد کی جو فیصدی شرح بتائی گئی ہے اس سے مجھے بالکل اتفاق نہیں۔ بہر حال رپورٹس کو برائے معلومات من و عن نقل کیا جارہا ہے۔ ان پر مزید ریسرچ ہونی چاہیے۔

عالمی سطح پر مختلف مذاہب کے اعداد و شمار

Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents(30)

(Sizes shown are *approximate estimates*, and are here mainly for the purpose of ordering the groups, not providing a definitive number.)

Christianity:	2.1 billion
Islam:	1.5 billion
Secular/Agnostic/Atheist:	1.1 billion
Hinduism:	900 million
Chinese traditional religion:	394 million
Buddhism:	376 million
primal-indigenous:	300 million
African Traditional & Diasporic:	100 million
Sikhism:	23 million
Juche:	19 million
Spiritism:	15 million
Judaism:	14 million
Baha'i:	7 million
Jainism:	4.2 million
Shinto:	4 million
Cao Dai:	4 million
Zoroastrianism:	2.6 million
Tenrikyo:	2 million
Neo-Paganism:	1 million
Unitarian-Universalism:	800 thousand
Rastafarianism:	600 thousand
Scientology:	500 thousand

عالمی سطح پر ملحدین کے اعداد و شمار کی پانچ رپورٹس کا چارٹ

Country or Region	WIN/GIA (2017) 31	WIN/GIA (2014) 32	WIN/GIA (2012) 33	Dentsu (2006) 34	Zuckerman (2005) 35
Afghanistan		9%	15%		
Albania	39%				8%
Argentina	20%	20%	26%	13%	4–8%
Armenia	6%	5%	5%		34%
Australia	63%	58%	58%		24–25%
Austria	53%	54%	53%	12%	18–26%
Azerbaijan	64%	54%	51%		
Bangladesh	19%	5%			
Belarus				48%	17%
Belgium	64%	48%	34%	35%	42–43%
Bosnia and Herzegovina	22%	32%	29%		
Brazil	17%	18%	14%		
Bulgaria	39%	39%	30%	30%	34–40%
Cameroon			17%		
Canada	57%	53%	49%	26%	19–30%
Chile				34%	
China	90%	90%	77%	93%	8–14%
Colombia	14%	17%	15%		
Croatia				13%	7%
Cuba					7%
Czech Republic	72%	75%	78%	64%	54–61%

Country or Region	WIN/GIA (2017) 31	WIN/GIA (2014) 32	WIN/GIA (2012) 33	Dentsu (2006) 34	Zucker man (2005) 35
Denmark	61%	52%		10%	43–80%
Dominican Republic					7%
Ecuador	18%	28%	29%		
Estonia	60%			76%	49%
Fiji	8%	7%	6%		
Finland	55%	42%	44%	12%	28–60%
France	50%	53%	63%	43%	43–54%
Georgia		7%	13%		
Germany	60%	59%	48%	25%	41–49%
Ghana	1%		2%		
Greece	22%	21%		4%	16%
Hong Kong	63%	70%	60%		
Hungary				43%	32–46%
Iceland	49%	44%	41%	4%	16–23%
India	5%	23%	16%	7%	
Indonesia	30%	15%			
Iran	20%			1%	
Iraq	34%		9%		
Ireland	56%	51%	54%	7%	
Israel	58%	65%			15–37%
Italy	26%	24%	23%	18%	6–15%
Japan	60%	62%	62%	52%	64–65%
Kazakhstan					11–12%

Country or Region	WIN/GIA (2017) [31]	WIN/GIA (2014) [32]	WIN/GIA (2012) [33]	Dentsu (2006) [34]	Zuckerman (2005) [35]
Kenya		9%	11%		
Kosovo	3%	8%			
Kyrgyzstan					7%
Latvia	52%	50%		41%	20–29%
Lebanon	28%	18%	35%		
Lithuania	40%		23%	19%	13%
Luxembourg				30%	
Macedonia	11%	10%	9%		
Malaysia		23%	13%		
Malta				1%	
Mexico	36%	28%			
Moldova			10%		
Mongolia	29%				9%
Morocco		5%			
Netherlands		66%	56%	55%	39–44%
New Zealand					20–22%
Nigeria	2%	16%	5%	1%	
North Korea					15%
Norway	62%				31–72%
Pakistan	6%	11%	10%		
Palestinian territories	35%	19%	33%		
Papua New Guinea	5%	4%			

Country or Region	WIN/GIA (2017) 31	WIN/GIA (2014) 32	WIN/GIA (2012) 33	Dentsu (2006) 34	Zucker man (2005) 35
Peru	23%	13%	11%	5%	
Philippines	9%	22%		11%	
Poland	10%	12%	14%	5%	
Portugal	38%	37%		11%	4–9%
Puerto Rico				11%	
Romania	9%	17%	7%	2%	
Russia	30%	23%	32%	48%	24–48%
Saudi Arabia			24%		
Serbia	21%	21%	19%		
Singapore					13%
Slovakia				23%	10–28%
Slovenia	53%			30%	35–38%
South Africa			32%	11%	
South Korea		55%	46%	37%	30–52%
South Sudan	60%		16%		
Spain	57%	55%	47%	16%	15–24%
Sweden	73%	76%	58%	25%	46–85%
Switzerland		58%	47%		17–27%
Taiwan					24%
Tanzania				2%	
Thailand	2%	2%			
Tunisia			22%		
Turkey		15%	75%	3%	
Uganda				1%	

Country or Region	WIN/GIA (2017) 31	WIN/GIA (2014) 32	WIN/GIA (2012) 33	Dentsu (2006) 34	Zucker man (2005) 35
Ukraine	42%	24%	23%	42%	20%
United Kingdom	69%	66%			31–44%
United States	39%	39%	35%	20%	3–9%
Uruguay					12%
Uzbekistan			18%		
Venezuela		2%		27%	
Vietnam	63%	54%	65%	46%	81%

Zukerman کی 2005ء کی رپورٹ کے مطابق 20 بڑے ملحد ممالک(36)

Country	Total country population (2004)	% Atheist/Agnostic Nonbeliever in God	Number of Atheists/Agnostics Nonbelievers in God (Min - Max)
China	1,298,848,000	8 - 14%	103,907,840 - 181,838,720
Japan	127,333,000	64 - 65%	81,493,120 - 82,766,450
Russia	143,782,000	24 - 48%	34,507,680 - 69,015,360
Vietnam	82,690,000	81%	66,978,900
Germany	82,425,000	41 - 49%	33,794,250 - 40,388,250
France	60,424,000	43 - 54%	25,982,320 - 32,628,960
USA	293,028,000	3 - 9%	8,790,840 - 26,822,520
Britain	60,271,000	31 - 44%	18,684,010 - 26,519,240
South Korea	48,598,000	30 - 52%	14,579,400 - 25,270,960

Canada	32,508,000	19 - 30%	6,176,520 - 9,752,400
Spain	40,281,000	15 - 24%	6,042,150 - 9,667,440
Ukraine	47,732,000	20%	9,546,400
Italy	58,057,000	6 - 15%	3,483,420 - 8,708,550
Sweden	8,986,000	46 - 85%	4,133,560 - 7,638,100
Netherlands	16,318,000	39 - 44%	6,364,020 - 7,179,920
Czech	10,246,100	54 - 61%	5,328,940 - 6,250,121
Taiwan	22,750,000	24%	5,460,000
Australia	19,913,000	24 - 25%	4,779,120 - 4,978,250
Hungary	10,032,000	32 - 46%	3,210,240 - 4,614,720
Belgium	10,348,000	42 - 43%	4,346,160 - 4,449,640

یورپ میں ملحدین کے اعداد و شمار

یورپ میں الحاد کے شماریات کے لئے Eurobarometer اور Win Gallup کی رپورٹس نقل کی جارہی ہیں؛

Eurobarometer Poll 2010 {37}			
Country	"I believe there is a God"	"I believe there is some sort of spirit or life force"	"I don't believe there is any sort of spirit, God or life force"
France	27%	27%	40%
Czech Republic	16%	44%	37%

Eurobarometer Poll 2010 {37}			
Country	"I believe there is a God"	"I believe there is some sort of spirit or life force"	"I don't believe there is any sort of spirit, God or life force"
Sweden	18%	45%	34%
Netherlands	28%	39%	30%
Estonia	18%	50%	29%
Norway (EEA, not EU)	22%	44%	29%
Germany	44%	25%	27%
Belgium	37%	31%	27%
Slovenia	32%	36%	26%
United Kingdom	37%	33%	25%
Luxembourg	46%	22%	24%
Denmark	28%	47%	24%
Finland	33%	42%	22%
Hungary	45%	34%	20%
EU27	51%	26%	20%

Eurobarometer Poll 2010 {37}			
Country	"I believe there is a God"	"I believe there is some sort of spirit or life force"	"I don't believe there is any sort of spirit, God or life force"
Spain	59%	20%	19%
Iceland (EEA, not EU)	31%	49%	18%
Bulgaria	36%	43%	15%
Slovakia	63%	23%	13%
Portugal	70%	15%	12%
Lithuania	47%	37%	12%
Austria	44%	38%	12%
Latvia	38%	48%	11%
Switzerland (EFTA)	44%	39%	11%
Ireland	70%	20%	7%
Croatia (joined EU in 2013)	69%	22%	7%
Italy	74%	20%	6%
Poland	79%	14%	5%

Eurobarometer Poll 2010 {37}			
Country	"I believe there is a God"	"I believe there is some sort of spirit or life force"	"I don't believe there is any sort of spirit, God or life force"
Greece	79%	16%	4%
Cyprus	88%	8%	3%
Malta	94%	4%	2%
Romania	92%	7%	1%
Turkey	94%	1%	1%

باب دوم

عہدِ قدیم

Atheism in Antiquity

فصل اول

یونان قدیم

Ancient Greece

سرزمین مغرب میں الحاد (انکار خدا۔انکار مذہب) کی اڑھائی ہزار سالہ ایک باقاعدہ تاریخ ہے جس میں یورپی مفکرین کا ذہن مختلف افکار کے جال بُنتا ہوا اور مختلف نظریات کے رد و قبول سے ہوتا ہوا بلاآخر انکار مذہب اور پھر انکار خدا کی نہج تک پہنچا ہے۔ مغربی مفکرین اپنی فکری تاریخ کا سرا قدیم یونانی تہذیب اور مادہ پرست فلسفیوں سے جوڑتے ہیں۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ فلسفے کی تاریخ ہی مغربی فکر کی تاریخ ہے اور مغربی فکر کی تاریخ ہی درحقیقت الحاد کی تاریخ ہے۔

فکر مغرب کی تاریخ بنیادی طور پر تین ادوار میں منقسم ہے۔ پھر ان ادوار کو مزید حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ یہ تقسیم حسب ذیل ہے۔

1۔ دور قدیم Ancient Ages (زمانہ قبل از تاریخ تا پانچویں صدی عیسویں)

i۔ عہد یونان قدیم Ancient Greek Period، (زمانہ قبل از تاریخ تا ساتویں صدی ق م)

ii۔ عہد ما قبل سقراط Pre-Socratic Period ، (ساتویں صدی ق م تا پانچویں صدی ق م)

iii۔ کلاسیکی عہد Socratic / Classical Period، (پانچویں صدی ق م تا چوتھی صدی ق م)

iv۔ ہیلینیاتی دور Hellenistic Period، (تیسری صدی ق م تا تیسری صدی عیسوی)

v۔ رومی عہد Roman Period، (پہلی تا پانچویں صدی عیسوی)

2۔ قرون وسطیٰ Medieval Ages ، (پانچویں صدی تا سولہویں صدی)

3۔ دور جدید Modern Age ، (سترہویں صدی تا حال)

i۔ عہد عقل پرستی Age of Reason، (سترہویں صدی)

ii۔ عہد روشن خیالی Age of Enlightenment، (اٹھارہویں صدی)

iii۔ عہد جدیدیت Age of Modernism ، (انیسویں صدی تا نصف بیسویں صدی)

iv۔ عہد مابعد جدیت Age of Post-Modernism ، (نصف آخر بیسویں صدی تا حال)

اس باب میں میں عہد قدیم کے پہلے چار ذیلی ادوار (ہیلنیاتی عہد تک) میں خدا اور الحاد کے حوالے سے اپنی گزارشات پیش کروں گا۔ اس ضمن میں یونانی فلاسفہ کے چند اہم افکار زیر بحث آئیں گے اور ہم یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ آیا قدیم یونانی مادیت پرست فلاسفہ کی مادیت پرستی واقعی مبنی بر انکارِ خدا تھی یا اس کا دائرہ کار کائنات کی محض ایک مادی توجیہ پیش کرنے تک محدود تھا؟

جان بریمر نے یونانی فلاسفہ میں انکار خداوندی کے رجحانات کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے۔ وہ لذتیت پرست فلسفی اور شاعر فلوڈیمس (Philodemus of Gadara: 110-35 BC) کے حوالے سے لکھتا ہے کہ فلوڈیمس نے عہد قدیم میں ملحد کہلائے جانے والے لوگوں (Accused of Atheism) کی تین اقسام گنوائی ہیں[38]۔

1۔ متشککین: وہ لوگ جو دیوتاوں کے فی الخارج حقیقتاً موجود ہونے کی بابت شک میں مبتلا تھے، وہ نہ ان کا انکار کرتے تھے اور نہ اقرار، یعنی اگناسٹکس Agnostics۔

2۔ وہ لوگ جنہوں نے دعویٰ کیا کہ دیوتاوں کا کوئی وجود نہیں، Adevists۔

3۔ آزاد خیال لوگ، یعنی جن کی تحریروں میں مذہب بیزاری پائی جاتی تھی، Free Thinkers۔

ڈرچمن نے یونان کے انہی تین قسموں کے ملحدین اور "ملزمانِ الحاد" کی ایک فہرست تیار کی ہے[39]۔ ذیل میں عہد یونان قدیم سے ہیلنیاتی دور تک کے ان فلاسفہ کے اسماء کی یہ فہرست پیش کی گئی ہے۔ لیکن اس سے پہلے، اوپر جو ایک لفظ Adevist استعمال ہوا، کے مفہوم کو سمجھنا ضروری ہے۔ ایتھیسٹ Atheist سے ایسا شخص مراد ہے جو خدائے بزرگ و برتر کے وجود سے انکار کرے جبکہ ایڈیویسٹ Adevist سے مراد وہ شخص ہے جو وجود باری تعالیٰ کا انکار نہ کرے، بلکہ صرف دیوی دیوتاوں اور خود تراشیدہ خداوں کی الوہیت کا منکر ہو۔

یہ تو حقیقت ہے کہ قدیم یونانی فلاسفہ مادیت پرست Materialist تھے لیکن ان کی مادیت پرستی انہیں ملحد بمعنی منکرین وجود باری تعالیٰ قرار دینے کا کوئی منطقی جواز نہیں ہے۔ مادیت پرستی اپنی اصل میں خدا کا انکار نہیں ہے بلکہ یہ کائنات کی محض ایک غیر روحانی Material توجیہ پیش کرنے کا عمل ہے۔ غیر روحانی یا مادی توجیہ سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ کوئی مادہ پرست لازماً خدا کا منکر بھی ہو کیونکہ یہ احتمال بہر حال موجود ہے

کہ اس نے اپنی توضیحات و تشریحات کو محض مادی سطحوں تک محدود رکھا ہو۔ مثلاً آپ سائنس کی مثال لے لیجئے۔ سائنسدان کائنات کی مادی توجیہ پیش کرتے ہیں لہٰذا انہیں ہم مادہ پرست کہہ سکتے ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر سائنسدان لازماً ملحد ہی ہو گا۔ کچھ ایسا ہی معاملہ قدیم یونانی مادیت پرست فلاسفہ کا بھی تھا جنہوں نے روایتی غیر منطقی دیومالائی توجیہات کو مسترد کر دیا اور متبادل کے طور پر اپنی الگ تھیوری پیش کی۔ انہیں ہم ملحد بمعنی منکرین ذات باری تعالیٰ قرار نہیں دے سکتے، جب تک کہ ہمارے پاس کوئی ٹھوس دلیل موجود نہ ہو۔ جیمز تھرور لکھتا ہے؛

> "The majority of the thinkers whom later writers designated *atheoi* are found upon closer examination to deny only the notion of the gods as expressed in popular belief, and this more often than not as a prelude to the putting forward of a more sophisticated and developed conception of the divine. For this kind of denial Max Muller has suggested that the term adevism is a more accurate description than atheism and he is surely right."(40)

یعنی بیشتر ایسے مفکرین جنہیں بعد کے مصنفین نے ملحد قرار دیا ہے، کے افکار پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان فلسفیوں نے خدا کا نہیں بلکہ رائج الوقت تصور خدا اور مروجہ عقائد کا انکار کیا تھا۔ اس طرح کے انکار کیلئے میکس مُلر نے ایڈیوزم Adevism کی اصلاح وضع کی ہے تاکہ دیوتاوں کے انکار کو انکارِ وجود باری تعالیٰ سے الگ کیا جاسکے۔ گویا حقیقی معنوں میں یہ فلسفی ملحد نہیں تھے۔

کیری والٹر زان فلاسفہ کے حوالے سے لکھتا ہے؛

> "Pre-Modern nonbelievers for the most part didn't deny the existence of God so much as denounced the deities of popular belief and folk religion. The nineteenth-century orientalist Max Muller called this denial of folk gods Adevism."(41)

یعنی قدیم ملحدین وجود باری تعالیٰ کے منکر نہیں تھے بلکہ وہ روایتی مذہب اور معاشرے میں پوجے جانے والے بتوں کا انکار کرتے تھے۔ اس طرح کے انکار کیلئے انیسویں صدی کے مستشرق میکس مُلر نے ایڈیوازم کی اصطلاح ایجاد کی ہے۔

اس وضاحت کے بعد ہم ڈرچمن کی پیش کردہ فہرست کی طرف آتے ہیں جس میں ان فلسفیوں کے نام شامل ہیں جنہیں اپنے زمانے کے لوگوں نے ان کے جدید نظریات کے سبب ملحد قرار دیا۔

1۔ زینوفنیز، Xenophanes (570-475 BC)

2۔ انیکسا غورس، Anaxagoras (510-428 BC)

3۔ ڈایوگنیز (دیوجانس)، Diogenes of Apollonia (5th Century BC)

4۔ ہِپو، Hippo of Rhegium (5th Century BC)

5۔ پروٹاغورس، Protaghoras (490-420 BC)

6۔ پروڈیکس، Prodicus of Ceos (465-395 BC)

7۔ کریٹئس، Critias (460-403 BC)

8۔ دیاغوراس، Diagoras of Melos (5th Century BC)

9۔ سقراط، Socrates (470-399 BC)

10۔ اینٹس تھنیز، Antisthenes (445-365 BC)

11۔ افلاطون، Plato (428-348 BC)

12۔ ارسطو، Aristotle (384-322 BC)

13۔ تھیوفریسٹس، Theophrastus (371-287 BC)

14۔ سٹلپو، Stilpo (360-280 BC)

15۔ بیون، Bion of Borysthenes (325-250 BC)

17۔ اپی کیورئیس، Epicurus (341-270 BC)

18۔ تھیوڈورس، Theodorus — The Atheist (340-250 BC)

19۔ یوہیمیرس، Euhemerus (Late 4th Century BC)

ان فلسفیوں پر گفتگو سے پہلے میں یونان قدیم کا ایک خاکہ پیش کروں گا۔

یونان کا عہد قدیم

عہد یونان قدیم سے مراد یونان کا 3000 ق م سے 700 ق م تک کا زمانہ ہے۔ ڈاکٹر نعیم احمد لکھتے ہیں کہ فلسفہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے دیومالائی قصے کہانیوں سے یکسر مختلف ہے۔ دیومالا کو ایام جاہلیت کی بے سرو پا داستانوں، اساطیری قصے کہانیوں، من گھڑت اور فرضی واقعات کا ایک ایسا بے معنی پلندہ سمجھا جاتا ہے جس

میں قدم قدم پر فکری اشکالات اور منطقی تضادات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ فلسفہ وسائنس کی تاریخ پڑھتے ہوئے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عقلی و منطقی فکر کا آغاز تب ہی ممکن ہوا جب انسان نے دیومالائی قصے کہانیوں کو شعوری اور ارادی طور پر خیر آباد کہہ دیا۔[42] یونان کا قدیم عہد انہی دیومالائی قصے کہانیوں اور فرضی واقعات کا عہد ہے جس میں اپنی مرضی سے من چاہے خدا تخلیق کر لئے جاتے تھے۔ یونان کا قدیم تمدن پیلازجی تمدن تھا۔ یونان میں یہ قوم پرانے زمانوں سے آباد تھی۔ پیلازجی اپنے مُردوں کو دفناتے تھے۔ سمندر سے کچھ فاصلے پر ان کے تعمیر کردہ قلعے، محل اور معبدوں کے آثار ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لاتعداد دیوی دیوتاؤں کو پوجتے تھے۔ ان دیوی دیوتاؤں میں سے زیادہ تر بے نام ہوا کرتے تھے کیونکہ ازمنہ قدیم میں پیلازجیوں کے ہاں دیوتاؤں کے نام رکھنے کا رواج نہیں تھا۔ لیکن بعد ازاں انہوں نے بیرونی حملہ آوروں کے دیوتاؤں کے نام مستعار لے لئے۔ پردیس سے یہ نام آیونیوں، آکیاؤں اور ڈورین کے حملہ آوروں کے توسط سے وارد ہوئے۔

آیونیا کے فاتحین نے پیلازجی تمدن پر زیادہ اثر نہیں ڈالا بلکہ خود ان میں گھل مل گئے۔ ان کے بعد آکیائی آئے۔ آکیاؤں نے بارہویں صدی ق م میں ایلیون (ٹرائے) کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ مشہور یونانی شاعر ہومر اور ہسوڈ آکیاؤں کے ہی شاعر تھے جنہوں نے پیلازجیوں کے بے نام خداؤں کو نام دئے اور اپنی دیومالا کو پیلازجیوں کی دیومالا سے مربوط کر دیا۔ اس طرح بتدریج پیلازجی دیومالا آکیائی دیومالا میں مدغم ہو گئی اور ایک نئی تہذیب وجود میں آئی جسے مائی سینائی تہذیب کہا جاتا ہے۔

ہومر اور ہسوڈ آٹھویں صدی قبل مسیح کے شعرا تھے جنہوں نے قدیم وجدید مواد سے دیومالا کو نئے خطوط پر مرتب کیا، بے نام شے کو نام دیا، معین شکل وصورت دی، نوک پلک سنواری، حسن کی تخلیق کی اور دیومالا کو ایک دلفریب شعر بنا دیا۔ ناپختہ عبادت گاہوں، مقدس شجر گاہوں، میدانوں، مقبروں اور خانقاہوں کے وسیع آنگنوں میں عبادت کے طور پر جو لوک گیت اور لوک ناچ پیش کئے جاتے تھے، ان میں ترمیم واضافہ کیا۔ ہومر اور ہسوڈ کی داستانیں نہایت آزادی سے یونان کے گلی کوچوں میں گھومنے پھرنے لگیں۔ گویا دونوں تہذیبیں آپس میں یوں مدغم ہو گئیں کہ ان کے درمیان کوئی تفریق باقی نہ رہی البتہ پیلازجیوں کے تمدن میں دھرتی اور ناگ کی پوجا نہایت اہمیت کی حامل تھی۔ یہ لوگ سور کی قربانی کیا کرتے تھے۔ آکیاؤں نے جب پیلازجیوں پر حملہ کرکے فتح حاصل کی تو اس کی بڑی وجہ لوہے کے جدید ہتھیار تھے لیکن پیلازجیوں کے دل و دماغ کو مسخر کرنا آسان نہیں تھا۔ لہٰذا انہیں بہت سی پیلازجی رسمیں بھی اپنانا پڑیں۔ آکیاؤں نے ہی

پیلاز جیوں کے ناگ کو انسانی شکل دی اور اس طرح وہ پیلاز جیوں کے مظاہر فطرت اور بے نام خداوں کی پرستش کے رجحان کو بتدریج ایسے دیوی دیوتاوں کی پرستش کی طرف موڑتے گئے جو انسانی شکل و صورت رکھتے تھے۔آکیاوں کی دیومالا میں وقتاً فوقتاً ارتقاء ہوتا رہااور بلاآخر ہومر کازیوس دیوتا(Zeus)ظاہر ہواجوآکیائی دیومالا میں سب سے بڑا دیوتا ہے۔زیوس، جسے سب سے بڑے خداکا درجہ حاصل تھا، خدا کم اور انسان زیادہ تھا۔زیوس ان تمام صفات سے متصف تھاکہ جوانسانی فطرت کا حصہ ہیں۔[43]

بہت سے قدیم یونانی مورخین جن میں ہیروڈوٹس بھی شامل ہے، دو رزمیہ نظموں ایلیڈIlliad اور اوڈیسی Odessey کو ہومر کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ان نظموں میں گزرے ہوئے سورماوں کے کارنامے گیت کی صورت میں پیش کئے گئے ہیں جو رامائن اور مہابھارت ہی کی طرح ہیں اور گیتوں کی شکل میں گائے جاتے تھے۔ ان نظموں میں ٹروجن کی جنگ کے حالات بیان کئے گئے ہیں جو مائی سینائی تمدن کی تصویر کشی کرتے ہیں۔ نئ دیومالا کے خداوں نے کوہ المپس کو اپنا مرکز بنایا اور وہاں قدیم و جدید خداوں کی جنگ ہوئی جو دس سال تک جاری رہی۔اس کے نتیجے میں نئے خداوں نے پرانے خداوں پر غلبہ حاصل کر لیا۔ ہومر کی نظموں میں اس کا نقطہ نظر کچھ یوں معلوم ہوتا ہے کہ ایک آدمی کے اعمال کاانحصار اس کے ذہن پر ہوتا ہے۔ ہومر کے خدا وہی کمالات اور عیوب رکھتے ہیں جو کہ انسانوں کے اندر پائے جاتے ہیں، وہ چوریاں کرتے ہیں، شراب پیتے ہیں اور جوا کھیلتے ہیں۔

اینتھنی کینی کے بقول یونانی دیوتاوں اور انسانوں کے درمیان جو سب سے بڑا فرق تھا، وہ یہ تھا کہ انسان بلاآخر فوت ہو جاتے ہیں جبکہ دیوتا کبھی نہیں مرتے،اس ایک فرق کے علاوہ ہومر کے دیوتا بالکل انسانوں جیسے ہی تھے۔

"The only fundamental diference between gods and men is that men die while gods are immortal."[44]

ہومر کے بعد دوسرا بڑا یونانی شاعر ہیسوڈ ہے جس کی دو مشہور نظمیں Theogony اور Works and Days ہیں۔ اس کی یہ نظمیں بچے مدرسوں میں بطور نصاب پڑھا کرتے تھے۔ہیسوڈ کی نظم تھیاگونی میں تکوینیات اور نظریہ تخلیق کے مبادیات ملتے ہیں۔ کوہ اولمپس کے حوالے سے تیار ہونے والی ہیسوڈ کی دیومالا میں خداوں کی منتشر کثرت کو ایک خدائی کنبے کی وحدت میں سمونے کی شعوری کوشش کی گئی ہے۔ اس خدائی کنبے کا تعلق فلک کے ساتھ ہے اور زمین کے ساتھ رابطہ محض برائے نام ہے۔ان دیوتاوں کا سربراہ اعلیٰ زیوس دیوتا ہے اور دھرتی دیوی اس کی بیوی ہے۔ رب الشمّس "پالو" اور رب البحر "پوسائیڈون" اس کے

بھائی ہیں۔ اینتھنی اس کی بیٹی اور فیسطس بیٹا ہے۔

ہیسو یڈ ہومر کی طرح جھوٹی اور غیر اخلاقی کہانیاں نہیں سناتا بلکہ وہ لوگوں کو صداقت کی تعلیم دیتا ہے۔ اور انہیں اخلاقی طور پر بہتر بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کا ذہن اوٹ پٹانگ، بے ربط اور موہوم خیالات کی آماجگاہ نہیں بلکہ وہ عقلی اور منطقی طور پر سوچنے کی کوشش کرتا ہے۔ مظاہر فطرت کے تعدد و کثرت کے اعتبار سے دیوی دیوتا بے شمار تھے جن میں کوئی ارتباطی نسبت نہ تھی۔ ہیسو یڈ کی نظموں میں ہمیں یہ واضح رجحان ملتا ہے کہ مختلف خدا تصرف اور اختیار اور دائرہ ہائے کار کے اختلاف کے باوجود ایک خاندان کی وحدت میں منسلک ہیں۔ یہی وہ شعوری رجحان ہے جو کہ بعدازاں اس یقین میں ڈھل گیا کہ کائنات اساسی طور پر ایک وحدت ہے۔ اور یہیں سے فلسفیانہ فکر کا آغاز ہوتا ہے۔

یونانیوں کے عقائد و عبادات بھی کم و بیش دیگر مشرک مذاہب کی طرح تھے۔ وہ دیوی دیوتاوں اور کائنات پر ان کے تصرف کے قائل تھے۔ یونانیوں کے ہاں یہ عقیدہ پایا جاتا تھا کہ اس دنیا میں جو کچھ بھی ہوتا ہے، وہ سب دیوتاوں کے منشا و مرضی کے مطابق ہوتا ہے۔ تمام عوامل پہلے سے طے شدہ ہیں اور انسان تقدیر کے آگے بالکل بے بس ہے۔ نا صرف انسان بلکہ خود دیوتا بھی تقدیر کے ہاتھوں مجبور ہیں۔ تقدیر کے آگے انسان کی اس بے بسی کو اصطلاح میں Greek Fatalism یعنی یونانی نظریہ جبریت کہا جاتا ہے۔ یونانی ہر کائناتی مظہر کی توجیہ دیوتاوں سے کرتے تھے، مثلاً اگر زلزلہ آتا تو وہ کہتے کہ ان کے دیوتا ناراض ہیں۔ یہ دیوتا چھوٹی چھوٹی باتوں پر ناراض ہو جایا کرتے تھے، جنہیں راضی کرنے کیلئے یونانی ان کے مندروں میں قربانیاں پیش کرتے تھے۔ یونان میں جب فلسفے کی ابتدا ہوئی اور نیچرل فلاسفی منظر عام پر آئی تو یونانی عقائد پر اس کا بہت گہرا اثر پڑا۔ نیچرل فلاسفی کے نتیجے میں یونانی فکر یکسر بدل کر رہ گئی اور ان کا رجحان یہ بن گیا کہ کائنات میں جو کچھ بھی ہوتا ہے اسے دیوتاوں نے پہلے سے نہیں لکھ رکھا، بلکہ آفاقی و اٹل قوانین فطرت ہی تمام مظاہر فطرت اور انسانی زندگی کے اصل الاصول ہیں۔

یونانی بالعموم حیات بعد الموت کے قائل تھے۔ وہ جنت اور جہنم کو بھی مانتے تھے۔ لیکن ان کی جنت اور جہنم اسی دنیا میں تھی۔ ان کے ہاں دوزخ کا نام طرطروس Tartarus تھا جو زمین کی تہہ کے نیچے ایک گڑھا تھا اور جہاں سزا کیلئے ارواح کو بھیج دیا جاتا تھا۔ طرطروس یعنی جہنم کا داروغہ ان کے ہاں ہیڈیز Hades کہلاتا تھا۔ لائسیئم Elysium ان کے ہاں جنت تھی جسے وہ خوشیوں اور نیکوکاروں کا گھر سمجھتے تھے۔

دوسری صدی قبل مسیح میں یونان پر رومی حکومت کے قبضے سے پہلے یونان چھوٹی چھوٹی شہری ریاستوں

پر مشتمل تھا۔ یونان ایک مستقل ریاست نہیں تھی بلکہ اس میں کئی شہری ریاستیں آباد تھیں۔ ان کی آبادی تھوڑی (قریبا دس ہزار فی شہر) اور رقبہ چند میل تک محدود تھا لیکن اس کے باوجود ہر شہری ریاست کی الگ گورنمنٹ، قانون اور رسوم تھیں۔ کبھی یہ ریاستیں آپس میں لڑ پڑتی تھیں اور کبھی ان میں صلح ہو جایا کرتی تھی۔ ان شہری ریاستوں میں سپارٹا اور ایتھنز دو بڑے شہر تھے۔ ان شہروں میں مختلف قبیلوں کے لوگ تھے جن کے مختلف دیوتا تھے۔ بعض اوقات کئی قبیلے مل کر کسی ایک بڑے دیوتا کی پوجا کیا کرتے تھے۔ مختلف خدا مختلف شہروں کے ساتھ خاص تھے۔ مثلاً اتھینہ ایتھنز کی دیوی تھی۔ ڈیلفی کے مندر میں بارہ قبیلے "اپالو" دیوتا کی پوجا کیا کرتے تھے اور سال میں وہ دو دفعہ کھیلوں میں مقابلہ کرنے کیلئے اکٹھے ہوتے تھے۔ اولمپیا میں زیوس دیوتا کا مندر تھا، وہاں اولمپئین کھیل اور دوڑیں ہر چوتھے سال منعقد ہوا کرتی تھیں۔ ایتھوپیا اور ٹرائے میں پاسیڈون کی پوجا کی جاتی تھی۔ علاوہ ازیں تھریس میں ایریز کا مندر تھا۔

یونانی خود کو تمام اقوام سے اعلیٰ اور برتر سمجھتے تھے۔ وہ اپنے علاوہ دوسری ہر قوم کو وحشی اور غیر متمدن خیال کرتے تھے۔ وہ انہیں باربیرین کہتے تھے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ وہ لوگ کہ جو یونانی زبان میں اظہار خیال نہ کر سکیں اور ہکلائیں وہ باربیرین Barbarian ہیں۔ اس فرق کے ساتھ ان کا اپنا معاشرہ بھی غیر مساوی اور طبقاتی تھا۔ غلامی کا رواج تھا اور عورتوں کی حیثیت بھی گری ہوئی تھی۔ لیکن یونانیوں نے علم و ادب، فلسفہ، آرٹ، طب اور قانون میں جو ورثہ چھوڑا اس نے جدید مغرب کی تشکیل کی ہے۔ یورپ کی تاریخ کو یونانیوں سے شروع کیا جاتا ہے کہ جنہوں نے شہری ریاستیں قائم کیں اور ان ریاستوں میں جمہوری نظام کی داغ بیل ڈالی۔ علم و ادب، مصوری اور مجسمہ سازی میں معرکۃ الآراء شاہکار تخلیق کئے، خصوصیت سے فلسفے میں سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے لوگ پیدا کئے جن کے تہذیبی ورثہ سے آج تک دنیا سحر زدہ ہے کہ ایک چھوٹے سے علاقے میں کس طرح اتنے سارے تخلیقی ذہن پیدا ہوئے کہ جو آج تک دنیا کو متاثر کر رہے ہیں۔

ڈاکٹر مبارک علی کے بقول یونانی تہذیب کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس میں یونانیوں کے دل و دماغ پر مذہب بہت زیادہ چھایا ہوا نہیں تھا یعنی وہ اپنے بتوں سے بہت زیادہ خائف نہیں ہوا کرتے تھے بلکہ اگر دیوتا ان کی خواہشات پوری نہیں کرتے تھے تو وہ ان سے لڑائی جھگڑا بھی کر لیا کرتے تھے اور بعض اوقات انہیں برا بھلا بھی کہہ لیا کرتے تھے۔ (45)

یونان میں المپیائی خداوں کی کوئی شرعی فہرست نہیں تھی۔ البتہ بیشتر اہل یونان کا مندرجہ ذیل اولمپیائی خداوں پر اتفاق تھا۔

1۔ زیوس، Zeus، سب دیوی دیوتاوں کا سربراہ، خدائے اکبر، آسمانوں کا خدا
2۔ ہیرا، Hera، زیوس کی بہن اور بیوی، شادی کی دیوی
3۔ پاسیڈون، Poseidon، زیوس کا بھائی، زلزلوں، طوفانوں اور سمندروں کا دیوتا
4۔ ڈیمیٹر، Demeter، زراعت، زرخیزی اور موسموں کی دیوی
5۔ اتھینا، Athena، زیوس کی بیٹی، علم، عقل و منطق، ادب اور سائنس کی دیوی
6۔ اپلولو، Apolo، زیوس کا بیٹا، روشنی، فلسفے، شاعری، اور آرٹس کا دیوتا
7۔ آرٹمیس، Artemis، زیوس کی بیٹی، شکار، جنگلات اور پیدائش کی دیوی
8۔ ایریز، Ares، زیوس کا بیٹا، جنگ کا دیوتا
9۔ افروڈائٹ، Aphrodite، زیوس کی بیٹی، محبت، امن اور حسن کی دیوی
10۔ ہیفاسٹس، Hephaestus، ملکہ ہیرا کا بیٹا، آگ، بھٹیوں اور لوہے اور ایجاد کا دیوتا
11۔ ہرمس، Hermes، زیوس کا بیٹا، خداوں کا پیامبر
12۔ ہسیٹا، Hesita، صحت کی دیوی
13۔ ڈایونیسس، Dionysus، شراب کا دیوتا

عہد ماقبل سقراط Pre-Socratic

عہد ماقبل سقراط سے مغربی فکر کا وہ دور مراد ہے جو ساتویں صدی قبل مسیح سے شروع ہو کر سقراط کے زمانے تک پھیلا ہوا ہے۔ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ دور سقراط کی ولادت پر ختم ہو جاتا ہے اور اس میں سقراط کے ہمعصر فلاسفہ شامل نہیں ہوں گے لیکن در حقیقت اس دور میں سقراط کے معاصرین بھی شامل ہیں۔ اس عہد کو "ماقبل سقراط" قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ سقراطی فلسفے سے پہلے یونانی فلسفہ مخصوص رجحانات کے تحت آگے بڑھ رہا تھا۔ سقراطی فلسفے سے ماقبل یونانی فلسفے کی ساری توجہ کائنات اور انسان کے خارج پر مرکوز تھی۔ سقراط وہ پہلا فلسفی ہے جس نے فلسفے کو آسمان سے زمین پر اتارا اور انسان اور اخلاقیات کو موضوع بحث بنایا، یہی وجہ ہے کہ سقراط کو ایک نئے عہد کی حد فاصل قرار دیا گیا ہے۔

یونانی فلسفے اور سائنسی تاریخ کی ابتدا اسی عہد سے ہوتی ہے۔ اس دور کے مفکرین بالعموم دنیا کے اور بالخصوص یورپ کے اولین فلسفی کہلاتے ہیں۔ بعد کے تمام مفکرین کے افکار و نظریات کی بنیاد اسی عہد کے فلسفوں پر ہے۔ یہ وہ دور تھا جب یورپ فلسفے اور سائنس کے نام تک سے آگاہ نہیں تھا۔ اس زمانے میں فلسفہ

اور سائنس دو الگ علوم کی حیثیت سے کوئی وجود نہیں رکھتے تھے کیونکہ مغربی دماغ نے ابھی ابھی ہی تو شعور کی آنکھ کھولی تھی اور ابھی ابھی ہی تو اس نے گرد و نواح میں دور تک پھیلی ہوئی کائنات پر غور کرنا شروع کیا تھا۔

اس عہد کی مغربی فکر کی مثال اس بچے کی سی ہے جو ہوش سنبھالتے ہی اشیاء کے ساتھ خاص قسم کا تعلق قائم کرنا چاہتا ہے، وہ اشیاء کے بارے میں جاننا چاہتا ہے اور انہیں مختلف زاویوں سے دیکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ ان اولین فلسفیوں نے دنیا کو اپنے مذہبی دیومالائی نقطہ نظر سے ہٹ کر دیکھنا اور سمجھنا شروع کیا۔ انہوں نے مظاہر فطرت کے اسباب اولمپین دیوتاوں میں تلاشنے کی بجائے کائنات کی توجیہ عقل و منطق سے کرنا چاہی۔ گردش ایام کے ساتھ ساتھ انہیں درپیش سوالات پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتے چلے گئے اور نتیجے کے طور پر فلسفہ تشکیل پانے لگا۔

ان اہل فکر کے سامنے جو سوالات ابھرے اور جن کا جواب پانے کیلئے انہیں مسلسل سوچ بچار سے کام لینا پڑا، وہ کچھ اس نوعیت کے تھے۔

1۔ ہمیں دنیا میں مختلف النوع اشیاء نظر آتی ہیں۔ان میں سے کچھ ٹھوس ہیں، کچھ مائع ہیں اور کچھ دھواں نما ہیں، کچھ جاندار ہیں اور کچھ بے جان۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا تمام اشیاء اپنی حقیقت اور اپنے آخری تجزیئے میں کسی ایک قسم کے مواد ہی سے بنی ہیں یا ان کے ظاہری تنوع کی طرح ان کا بنیادی مواد یا ان کی حقیقت کی بھی مختلف انواع ہیں؟ کیا ان کی اصل ایک ہے یا پھر یہ تمام اشیاء مختلف الاصل ہیں؟ اس سوال کو یوں بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ کائنات کی حقیقت کوئی ایک واحد اصول ہے یا پھر یہ تمام عالم ہستی ایک سے زائد اصولوں کی کرشمہ سازی ہے؟ اس مسئلے کو مسئلہ وحدت و کثرت Problem of One and Many کا نام دیا گیا ہے۔

2۔ دوسرا سوال یہ تھا کہ ہم بعض اشیاء کو متحرک دیکھتے ہیں اور بعض کو ساکن اور عالم نباتات میں تو یہ دونوں باتیں جمع ہو جاتی ہیں۔ درخت، پودے اور فصلیں اپنی جگہ پر ساکن ہوتے ہیں لیکن اسی لمحے نشو نما بھی پا رہے ہوتے ہیں یعنی اوپر کی جانب بڑھتے ہیں۔ گویا حرکت و سکون ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ حرکت و سکون کا ماجرا کیا ہے؟ حرکت کسے کہتے ہیں؟ حالت سکون کیا ہے؟ کیا سکون و حرکت کا وجود ہے بھی سہی یا نہیں؟ اور اگر واقعی حرکت و سکون موجود ہیں تو کیا ان کا وجود حقیقی ہے یا محض نظر کا فریب! اس مسئلے کو مسئلہ تغیر و ثبات یا مسئلہ حرکت و سکون The Problem of Change and Constancy کا نام

دیا گیا ہے۔

3۔ تیسرا سوال نسبتاً پیچیدہ ہے۔ ہم بعض صفات کو اچھا اور بعض صفات کو برا کہتے ہیں، بعض باتوں کو سچ اور بعض کو جھوٹ کہتے ہیں۔ اسی طرح ہم بعض افعال کو درست اور بعض افعال کو غلط کہتے ہیں۔ یہ غلط اور درست اپنی اصل میں کیا ہیں؟ خیر کسے کہتے ہیں؟ شر کسے کہتے ہیں؟ خیر و شر کا ماخذ کیا ہے؟ اسی طرح جسے میں خیر سمجھتا ہوں وہ کیا صرف میرے لئے خیر ہے یا کسی اور کیلئے بھی خیر ہو سکتا ہے؟ کیا خیر و شر اور اخلاقی اقدار آفاقی ہیں؟ کیا خیر و شر موضوعی ہیں؟ ان تمام سوالات کو ایک سوال کے تحت یوں سمیٹا جا سکتا ہے کہ موضوعیت اور معروضیت کیا ہے اور ان کا معیار کیا ہے؟ اس مسئلے کو مسئلہ موضوعیت و معروضیت The Problem of Relativity and Objectivity کہا گیا ہے۔

4۔ یہ کائنات کیا ہے؟ یہ کیسے وجود میں آئی؟ کیا اس کے کوئی معنی، کوئی غایت اور کوئی خاص مقصد ہے یا یہ تمام کارِ ہستی بے کار ہے؟

5۔ اجرام فلکی مثلاً سورج اور چاند وغیرہ کیا ہیں؟ کیسے ہیں؟ کب سے ہیں؟ سورج گرہن اور چاند گرہن کیا ہوتے ہیں؟ بادل، بارشیں، طوفان اور زلزلے کہاں سے اور کیسے آتے ہیں؟

6۔ اس کائنات میں انسان کا مقام کیا ہے؟ کیا وہ اشرف المخلوقات ہے یا بقیہ جانداروں کی طرح محض ایک ارضی مخلوق ہے؟ انسان کب اور کہاں سے وجود میں آیا؟ کیا کائنات کو انسان کی پرواہ ہے یا اس وسیع و عریض کائنات میں انسان محض ایک نقطہ بے وقعت کی حیثیت رکھتا ہے؟

7۔ کیا اس کائنات کے پیچھے کوئی ذی شعور آفاقی قوت (خدا) موجود ہے اور اگر وہ موجود ہے تو کیا انسانی زندگی سے اس کو دلچسپی ہے یا نہیں؟

8۔ اخلاقیات کیا ہیں؟ اچھا اور برا کیا ہیں؟ اچھائی اور برائی کے ماخذ کیا ہیں؟

9۔ زندگی اور موت کا کیا ماجرا ہے؟ کیا موت کے بعد بھی کوئی زندگی ہے؟

10۔ روح کیا چیز ہے اور اس کا جسم کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ یا واقعی ہے بھی یا نہیں؟

یہ دس وہ بنیادی مسائل تھے جن پر یونانی فلسفیوں نے سوچنا شروع کیا۔ لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ ان میں سے آج تک کوئی ایک بھی مسئلہ حتمی طور پر حل نہیں ہو پایا۔ یونانی فلسفیوں نے ان گرہوں کو کھولنے کی بہت کوشش کی، بہت غور و فکر کیا گیا لیکن لیکن سوائے مختلف آراء کے ایک معجون کے کچھ سامنے نہ آیا۔ نتیجتاً حقیقی علم کی تحصیل کی بابت تشکیک کی راہ استوار ہو گئی۔ ان مسائل کے حل کرنے کی کوشش میں

چھ اہم مکاتب فکر وجود پذیر ہوئے، جو یہ ہیں؛

- ملطی مکتب فکر Milesian School
- ایلیاتی مکتب فکر Eleatic School
- کثریت پسند مکتب فکر Pluralism
- فیثا غورثی مکتب فکر Phthagoreanism
- سوفسطائی مکتب فکر Sophists
- جوہری مکتب فکر Atomism

اگرچہ اُس زمانے کے فلاسفہ کی تعداد 100 کے قریب ہے لیکن جن فلاسفہ کے افکار نے دوررس اثرات مرتب کئے وہ صرف چند ایک ہیں۔ ان فلسفیوں کے افکار کا ہم کو جن مآخذ سے علم حاصل ہوتا ہے ان میں سے اولیت قدیم فلاسفہ کی ان کتابوں کو حاصل ہے جو ہم تک پہنچ پائی ہیں یا ان کی ضائع شدہ کتب کے حصے جہاں تک کہ وہ اصلی ہیں۔ یہ تمام بلاواسطہ ماخذات ہیں۔ اگر موضوعہ اور جعلی تصانیف اور ان کا ماخذ متعین ہوسکے تو ان میں سے ان حلقوں کے نقطہ نظر کی شہادت مل سکتی ہے جن کی وہ پیداوار ہیں۔ بالواسطہ ماخذات یہ ہو سکتے ہیں کسی فلسفی نے آزادانہ طور پر کسی دوسرے فلسفی، اسکے فلسفے یا اس کے سوانح حیات کی نسبت کچھ لکھا ہو یا ایسی کتابیں جن میں ضمناً ان باتوں کا ذکر کیا گیا ہو۔ اس قسم میں سے نہایت اہم وہ کتابیں ہیں جن میں قدیم فلسفیوں کی تصانیف کے کچھ حصے نقل کئے گئے ہیں۔ اس قسم کے ماخذات کی سب سے پہلی مثال افلاطون ہے جو پچھلے فلسفیوں کے خیالات کو شرح و بسط کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ اس کے بعد اس کے شاگرد ارسطو نے یہ کام اور بھی جامعیت کے ساتھ کیا ہے۔[46]

مذکورہ بالا مسائل کے حوالے سے ان فلسفیوں نے مختلف خیالات پیش کئے جن کے نتیجے میں مختلف مکاتب فکر قائم ہوگئے۔ یہ مکاتب فکر ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود مشترکہ طور پر اشیاء کے علل واسباب میں صرف جوہری اور بنیادی علل واسباب تلاش کرتے ہیں یعنی اشیاء کس جوہر سے بنی ہیں؟[47]

ذیل میں ہم ان فلسفیوں کا تعارف حاصل کریں گے۔

ملطی فلاسفہ

تھیلیز (طالیس ملطی-Thales of Miletus 624-546 BC) یورپ کا پہلا فلسفی ہے جس نے مذکورہ مسائل میں سے پہلے مسئلے پر غور و فکر کیا۔ اس کے تلامذہ اور حلقہ احباب نے بھی اس ضمن میں اپنے

نظریات پیش کیئے۔ تھیلز اس نتیجے پر پہنچا کہ وہ بنیادی اکائی جو کائنات کی ہر شے کی بنیاد ہے، پانی ہے۔ یعنی تمام اشیاء پانی سے بنی ہیں۔ پانی ہی مختلف شکلیں اختیار کر کے کبھی پہاڑوں کی صورت میں نمودار ہوتا ہے، کبھی حیوانات و نباتات کی صورت میں اور خود انسان بھی پانی ہی سے بنا ہے۔ اس کے شاگرد انیکسیمنڈر Anaximander (610-546 BC) نے یہ تصور پیش کیا کہ تمام اشیاء کی بنیاد لا محدود اور غیر معین مواد ہے، جسے اس نے اپیرون Apeiron کا نام دیا۔ انیکسیمنڈر ملطی مکتب فکر کا دوسرا بڑا استاد شمار کیا جاتا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ فیثا غورث کا استاد تھا۔ وہ کہتا ہے کہ اس لا محدود مادے سے تضادات پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی دن سے رات، مرد عورت، کالا گورا اور گرم سرد سب کچھ اسی اپیرون سے بنا ہے۔ اشیاء اپنے تضاد ہی سے پیدا ہوتی ہیں اور انہی سے ڈیفائن Define ہوتی ہیں، یعنی مرد کیا ہے، اس کا پتہ تب ہی لگ سکتا ہے جب عورت موجود ہو تو گویا مرد اپنی تعریف عورت کے وجود سے حاصل کرتا ہے۔ تضادات کے اس قانون کو وہ قانون اتحاد تضادات Unity of opposites کا نام دیتا ہے۔ متضاد قوتوں کے درمیان یہ جنگ ازل سے جاری ہے جس کے نتیجے میں نئی نئی اشیاء وجود پاتی ہیں۔ جدید فلسفے میں اس تصور کو جدلیات Dialectics کا نام دیا گیا ہے۔ ہیگل اور مارکس نے اپنے فلسفوں کی بنیاد تضادات کے اسی تصور پر رکھی۔ سیاروں کی گردش اور انسانی ارتقاء کا نظریہ بھی سب سے پہلے انکسیمنڈر ہی نے پیش کیا تھا جنہیں فلسفہ جدید میں سائنسی بنیادوں پر جِلا بخشی گئی۔ البتہ انیکسیمنڈر کے نظریہ ارتقاء کے مطابق انسان بندر سے نہیں بلکہ مچھلی سے ارتقاء پا کر حالیہ صورت تک پہنچا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ دنیا کا سب سے پہلا نقشہ بھی اسی نے بنایا تھا۔

ملطی مکتب فکر کا تیسرا استاد انیکسیمنیز (Anaximenes (585-525 BC تھا جس نے اپنے دونوں پیش رووں سے اختلاف کیا اور کہا کہ تمام اشیاء کی اصل ہوا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ انسان کی روح بھی ہوا ہی ہے۔ اس زمانے میں جب یونان میں سورج اور چاند کو دیوتا سمجھا جاتا تھا، انیکسیمنیز نے یہ بہت بڑا دعویٰ کیا کہ سورج اور چاند بھی زمین کی طرح مادی ہیں اور زمین کی طرح یہ بھی ہوا ہی سے بنے ہوئے ہیں۔ اس نے یہ نقطہ نظر بھی پیش کیا کہ وہ تمام قوانین جو کائنات میں کارفرما ہیں، وہ سب قوانین خود انسان میں بھی موجود ہیں گویا انسان اپنی ذات میں ایک چھوٹی سی کائنات ہے جسے جدید اصطلاح میں Microcosm کہا جاتا ہے۔

اس مکتب فکر میں ہم دیکھتے ہیں کہ تینوں فلاسفہ کے نزدیک کائنات کی اصل "مادی" ہے۔ یہ تینوں فلاسفہ یونانی تاریخ کے اولین اور اہم ترین فلاسفہ ہیں۔ حتیٰ کہ ان کے اعزاز میں چاند پر تین گڑھوں کا نام بھی انہی کے نام پر رکھا گیا ہے۔ ان تینوں نے سوچ کے انداز کو یکسر بدل کر رکھ دیا اور ایک نئی روایت قائم کی،

جسے آج ہم "فلسفہ" کے نام سے جانتے ہیں!

فیثاغورث Pythagoras

فیثاغورث (570-490 BC) Pythagoras نے ایک الگ مکتب فکر کی بنیاد رکھی۔ ارسطو اپنی کتاب "میٹافزکس" میں لکھتا ہے کہ فیثاغورث نے اپنے آپ کو ریاضی کیلئے وقف کر رکھا تھا اور سب سے پہلے اسی نے ریاضی کو متعارف کروایا۔ فیثاغورث نے ایک ریسرچ سوسائٹی کی بنیاد بھی رکھی لیکن یہ امر خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ فیثاغورثی سوسائٹی بنیادی طور پر آزادانہ غور و فکر کی اکیڈمی نہ تھی بلکہ فیثاغورث کے مقلدین ایک پراسرار نظریہ مذہب و اخلاق کے ماننے والے تھے۔ یہ لوگ آواگون کے قائل تھے۔ فیثاغورث کے نزدیک کائنات کی حقیقت مادی نہیں بلکہ روحانی ہے، وہ اعداد Numbers کو ہر شے کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمام اعداد ایک عدد یعنی وحدت unity سے نکلے ہیں، اشیاء کا جوہر عدد ہے اور ہر دوسرا عدد بعض اکائیوں کے امتزاج سے پیدا ہوتا ہے۔ جفت even numbers لامحدود ہیں کیونکہ جفت تضادات کے جوڑے بناتے ہیں اور ساری کائنات انہی جوڑوں کے تعامل کے نتیجے میں بنی ہے لہٰذا طاق odd numbers اور جفت اعداد کائنات کے دو بنیادی اصول ہیں۔

فیثاغورث کے حوالے سے عجیب و غریب روایات مشہور ہیں۔ اس کے تلامذہ میں سے کسی نے یہ بات مشہور کر دی کہ فیثاغورث کی ایک ٹانگ سونے کی تھی۔ دوسرے نے کہا کہ وہ جانوروں کے ساتھ باتیں کر سکتا تھا۔ یہ بھی مشہور تھا کہ وہ چاند پر لکھ سکتا ہے اور چاہے تو ہواؤں میں اڑ سکتا ہے۔ فیثاغورث اپنے بارے میں خود یہ کہتا تھا کہ وہ کئی زندگیاں گزار چکا ہے جن میں سے چار زندگیاں تو اسے یاد بھی ہیں۔ فیثاغورث کے حوالے سے یہ بات بھی اہم ہے کہ اس نے سب سے پہلے اپنے لئے لفظ "فلسفی" استعمال کیا۔ اس سے پہلے اہل علم و دانش کو "استاد" کہا جاتا تھا لیکن چونکہ فیثاغورث خود کو دوسروں سے ممتاز سمجھتا تھا اس لئے اس نے اپنے لئے ایک نیا لفظ Philosopher استعمال کیا جس کے معنی ہیں "علم سے محبت کرنے والا"۔ فیثاغورث ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے اپنے شاگردوں کو تعلیم دینے کیلئے ایک مستقل اکیڈمی بنائی لیکن اس کی اکیڈمی میں صرف اشرافیہ طبقے کے لوگ ہی داخلہ لے سکتے تھے۔ فیثاغورث کی اکیڈمی پراسرار قسم کی اکیڈمی تھی جس میں نہایت رازداری کے ساتھ تعلیم دی جاتی تھی کیونکہ وہ نہیں چاہتا تھا کہ اس کے خیالات ہر کسی کو معلوم ہوں۔ اسکی اکیڈمی کا logo ایک مثلث تھی جس میں مزید کئی مثلثیں بنائی گئی تھیں۔ آج بھی اگر ہم پراسرار اور زیر زمین تنظیموں مثلاً ایلومیناٹیز اور فری میسنز وغیرہ کو دیکھیں تو ان کے لوگوز بھی مثلث نما ہی بنائے

گئے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تنظیمیں فیثا غورث کی اکیڈمی سے متاثر ہیں۔

فیثاغورث نے اپنے طالب علموں کو دو حصوں میں تقسیم کیا۔ ایک وہ جنہیں Learner کہا گیا اور دوسرے وہ جو صرف Listeners تھے۔ وہ نا صرف ایک فلسفی بلکہ آرفک مذہب کا روحانی پیشوا، سیاسی لیڈر، شاعر اور موسیقار بھی تھا، اس کے بنائے ہوئے سُر مسلم دنیا میں بھی صدیوں تک بجائے جاتے رہے ہیں۔ وہ کہا کرتا تھا کہ موسیقی ہمارے روحانی و جسمانی امراض کیلئے دوا کا کام کر سکتی ہے اور یہ بھی کہ پوری کائنات میں ہر وقت موسیقی گونج رہی ہے حتیٰ کہ اجرام فلکی کی حرکت سے بھی موسیقی پیدا ہو رہی ہے۔ فیثاغورث کے نظریات کو اسکے شاگردوں کے نظریات سے الگ کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ فیثاغورثی نظریات اسکی اکیڈمی سے ہی پھیلے تھے اور یہ معلوم نہیں تھا کہ کس شاگرد نے کسی حوالے سے کیا کچھ کہا اور خود فیثاغورث کا نظریہ کیا ہے اس لئے فیثاغورثیوں کے نظریات بیان کرتے وقت عموماً جمع کا صیغہ استعمال کیا جاتا ہے۔

ہیپو Hippo

ہیپو (Hippo of Rhegium, 5th Century BC)، جو ایک فیثاغورثی فلسفی تھا، پر الحاد کا الزام لگایا گیا تھا لیکن درحقیقت وہ ملحد نہیں تھا۔ اگرچہ ہپو ایک فلسفی تھا لیکن ارسطو نے اسے دیگر بڑے نیچرل فلسفیوں میں شمار کرنا پسند نہیں کیا اور کہا کہ کوئی بھی شخص اسے بڑے فلسفیوں میں شمار کرنا موزوں نہیں سمجھے گا کیونکہ وہ معمولی فکر کا بندہ تھا۔ ارسطو لکھتا ہے؛

> "Hipp, no one would think fit to include among these thinkers, because of the paltriness of his thought."(48)

ڈرچمن لکھتا ہے؛

> "Hippo, who is said to have been a Pythagorean, taught that water and fire were the origin of everything; as to the reason why he earned the nickname atheos, it is said that he taught that Water was the primal cause of all, as well as that he maintained that nothing existed but what could be perceived by the senses."(49)

یعنی ہیپو، جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ فیثاغورثی تھا، نے یہ تعلیم دی کہ ہر شے کی اساس پانی اور آگ ہیں۔ یہ تھی وہ وجہ جس کی بنا پر اسے ملحد پکارا جانے لگا۔ اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس نے پانی کو علت اولیٰ قرار دیا اور کہا کہ صرف وہی اشیاء موجود ہیں جنہیں ہم اپنے حواس محسوس کر سکیں۔

ہپو نے ایک بار اپنے مزار کا تصور کیا اور چشم تصور میں اپنے خدام کو حکم دیا کہ اس پر یہ جملہ کندہ کر دو؛

"Behold the tomb of Hippo, whom in death fate made an equal of the immortal gods."(50)

"آو ہپو کا مقبرہ دیکھو! کہ موت نے جسے دیوتاوں کے برابر لا کھڑا کیا۔"

اس جملے سے یو ہیمیر زم (Euhemerism) کا تصور ابھر رہا ہے۔ یو ہیمیر زم ایک ایسا نظریہ ہے جس کے مطابق پوجے جانے والے تمام دیوتا کبھی انسان ہوا کرتے تھے۔ وہ تاریخی مشاہیر تھے لیکن بعد از موت لوگوں نے انہیں دیوتا بنا ڈالا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس جملے میں ہپو نے دیوتاوں کی حقیقت واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہنا چاہ رہا ہے کہ مرنے کے بعد ممکن ہے مجھے بھی غلطی سے دیوتا مان لیا جائے، جیسا کہ مجھ سے پہلے دیگر مشاہیر کو دیوتا بنا لیا گیا۔

ہپو کی تحریروں سے واضح ہوتا ہے کہ اسے حیاتیات سے لگاو تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ہر زندہ شے میں نمی کی ایک خاص مقدار ہوتی ہے۔ جب اس نمی کا تناسب برقرار نہ رہے تو انسان بیمار ہو جاتا ہے۔ وہ کہتا تھا کہ جنت نے زمین کو اوپر کی سمت سے گھیرے میں لیا ہوا ہے۔ یونان کے رائج الوقت دیوتاوں سے انکار، کافی وجہ تھی کہ اسے سرکاری و عوامی سطح پر ملحد قرار دیا جاتا۔ اس نے دیوتاوں کی الوہیت سے انکار تو کیا لیکن ہم اس بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتے کہ وہ وجودِ باری تعالیٰ کا بھی منکر تھا یا نہیں۔ البتہ اس دور کے دیگر فلسفیوں کو مد نظر رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ غالباً وہ خدا تعالیٰ کا منکر نہیں تھا۔

زینوفنیز Xenophanes

ایلیائی مکتبِ فکر کی بنیاد زینوفنیز (Xenophanes (570-475 BC نے رکھی۔ خدا کو انسانی شکل و صورت اور عادات و خصائل سے باوصف تصور کرنا فلسفیانہ اصطلاح میں تجسیمیت Anthropomorphism کہلاتا ہے اور زینوفنیز ہومر، ہسویڈ اور یونانیوں کے اس تصور خدا کی بھرپور تردید کرتا تھا۔ برٹرینڈ رسل نے اس کے معروف الفاظ یوں نقل کئے ہیں؛

"As regards the gods he was a very emphatic free thinker. Homer and Hesiod have ascribed to the gods all things that are a shame and a disgrace among mortals, stealings and adulteries and deceivings of one another. . . . Mortals deem that gods are begotten as they are, and have clothes like theirs, and voice and form . . . yes, and if oxen and horses or lions had hands, and could paint with their hands, and produce works of art as men do, horses would paint the forms of gods like horses, and oxen like oxen, and

make their bodies in the image of their several kinds. . . . The Ethiopians make theirgods black and snub-nosed; the Thracians say theirs have blue eyes and red hair."[51]

یعنی دیوتاوں کے حوالے سے زینوفنیز بھرپور آزادانہ سوچ رکھتا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ ہومر اور ہیسوڈ دونوں نے ایسی تمام باتیں خدا کی طرف منسوب کر رکھی ہیں جو انسانوں میں بھی شرمناک اور قابل نفرت سمجھی جاتی ہیں مثلاً چوری، زنا، دغابازی وغیرہ۔۔۔لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ خدا بھی انہی کی طرح پیدا ہوئے ہیں، انہی کی طرح کپڑے پہنتے ہیں اور صورت و صورت میں انہی جیسے ہیں۔۔۔اگر بیل یا گھوڑے اور شیر وغیرہ کے ہاتھ ہوتے اور وہ بھی انسانوں کی طرح معبود گری کر سکتے تو ضرور گھوڑے اپنے جیسا معبود بناتے اور بیل اپنا خدا اپنے جیسا بناتے۔ جیسا کہ ایتھوپیا والوں نے اپنے خدا خود اپنی طرح سیاہ اور چپٹی ناک والے بنا رکھے ہیں۔ اسی طرح تھریس والے کہتے ہیں کہ ان کے خدا سرخ بالوں اور نیلی آنکھوں والے ہیں۔

زینوفنیز ایک ایسے خدا کا تصور پیش کرتا ہے جو واحد مطلق ہے، وہ حکیم و بصیر و علیم ہے، وہ بغیر کسی دقت کے کائنات کے ہر معاملے کو چلاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر تم آسمان کی لامحدود وسعتوں میں دیکھو تو صرف خدائے واحد کو پاوگے۔ وہ کسی کی مثل نہیں ہے۔ زینوفنیز خدا کو واحد اور ساری کائنات کی اصل سمجھتا ہے لیکن اس کے تصور خدا کی بابت اختلاف ہے۔ بعض مفکرین کے نزدیک اس کا تصور خدا ابراہیمی تصور خدا کی طرح نہیں ہے یعنی وہ کوئی ایسا خدا نہیں ہے جو لامکاں میں اپنا کوئی مستقل خارجی وجود رکھتا ہو۔ خدا کی حیثیت خارجی نہیں بلکہ زینوفنیز کے مطابق خدا کائنات کے اندر ہی جاری و ساری ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نہ کوئی انسان ایسا پیدا ہوا ہے اور نہ ہو سکتا ہے جو خدا کے متعلق جان سکے کہ اس کی نوعیت کیا ہے۔ ہم صرف جزئی اشیاء کا ادراک کر سکتے ہیں۔ خدا چونکہ کوئی شے نہیں بلکہ تمام کائنات ہے اس لئے اس کا علم حاصل نہیں کیا جا سکتا۔[52] یعنی ان مفکرین کے بقول زینوفنیز ابراہیمی مذاہب کے خدا کی طرح اپنے خدا کو کائنات سے الگ کوئی مستقل بالذات وجود نہیں سمجھتا بلکہ وہ کائنات کو خدا اور خدا کو کائنات کا عین سمجھتا ہے بالفاظ دیگر اس کے نزدیک خدا کائنات کے اندر حلول کئے ہوئے ہے۔ ڈبلیو ٹی اسٹیس کے مطابق زینوفنیز کا تصور خدا وحدانیت Monotheism کی بجائے Pantheism سے قریب تر ہے۔[53]

لیکن ارسطو نے زینوفنیز کا جو تصور خدا پیش کیا اسے پڑھنے کے بعد زینوفنیز نظریہ حلول سے متاثر نہیں لگتا۔ ارسطو کا حوالے دیتے ہوئے برطانوی فلسفی اینتھنی کینی لکھتا ہے؛

Instead of this childish anthropomorphism, Xenophanes ofered a sophisticated monotheism. He believed in One god, lord over gods and humankind, Like

mortals neither in body nor in mind. (DK 24 B23)

There could be only one God, because God is the most powerful of all things; if there were more than one god, none of them could be more powerful than the others, and none of them would be able to do whatever he wished. God must always have existed: he could not come into being from something like himself (for there cannot be anything equal to him), nor could he come into being from something unlike himself (for the greater cannot be brought into being by the lesser) (Aristotle, MXG 976b14–36). God is a living being, but not an organic being like humans and animals: there are no parts in God, and 'he sees as a whole, he thinks as a whole, and he hears as a whole' (DK 21 B24). He has no physical contact with anything in the world, but 'remote and effortless, with his mind alone he governs all there is' (DK 21 B25).[54]

یعنی طفلانہ تجسیمی تصور خدا کے بجائے زینوفنیز نے ایک مہذب توحیدی تصور خدا پیش کیا۔ وہ واحد مطلق خدا پر ایمان لاتا ہے، جو تمام دیوتاؤں اور انسانوں کا آقا ہے۔ جو جسم اور ذہن میں نہیں سما نہیں سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ عقلا صرف ایک ہی خدا ہو سکتا ہے، کیونکہ خدا وہ ہوتا ہے جو قادر مطلق ہو۔ اگر خداؤں کو ایک سے زیادہ فرض کیا جائے تو ان میں سے کوئی بھی قادر مطلق ہو سکتا ہے نہ فعال لما یرید کہ جو چاہے کرے۔ خدا وہی ہو سکتا ہے جو واجب الوجود ہو اور پیدا نہ کیا گیا ہو۔ خدا ایک زندہ وجود ہے لیکن اس کے وجود کی نوعیت انسانوں یا جانوروں جیسی نہیں ہے کیونکہ نہ اس کا جسم ہے نہ جسمانی اعضاء۔ خدا ایک مطلق کاملیت اور مطلق حکیم و بصیر ہے۔ اس کے اور کائنات کے درمیان کوئی مادی واسطہ نہیں ہے بلکہ ماورائے زمان و مکان ہو کر بغیر تھکے محض اپنے ارادے سے اس کائنات کا نظام چلاتا ہے۔

جیمز تھرور کہتا ہے کہ بلاشبہ زینوفنیز وجود باری تعالیٰ کا منکر نہیں تھا، وہ ایڈیوسٹ Adevist یعنی دیوتاؤں کا منکر تھا بلکہ ماقبل سقراطی فلاسفہ میں وہ دیوتائیت کے منکرین کا نمائندہ تھا۔[55]

پارمینائیڈیز Parmenides

ایلیائی مکتب فکر کا دوسرا اہم فلسفی پارمینائیڈیز (Parmenides (515-450 BC ہے۔ فلسفے کے تاریخ میں پارمینائیڈیز ہی وہ فلسفی تھا جس نے سب سے پہلے حواس اور عقل کی تفریق کا نظریہ پیش کیا۔ وہ کہتا ہے کہ حقیقت کا علم ہمیں حواس کی بجائے صرف عقل سے ہو سکتا ہے۔ حواس ہمیں دھوکہ دیتے ہیں، دنیا کا وہ تصور جس کے خطوط حواس نے کھینچے ہیں، غلط تصور ہے۔ پارمینائیڈیز کو ہم ریشنل فلسفی قرار دے سکتے ہیں۔ وہ

حرکت کو ناممکن قرار دیتا ہے۔ اس کے فلسفے کا بنیادی اصول ہستی اور نیستی کی تفریق ہے۔ اس کے نزدیک ہستی موجود ہے اور ایک ہے جبکہ نیستی غیر حقیقی ہے، اس کا کوئی وجود نہیں۔ تغیر و تبدل اور تخریب و تعمیر واہمے سے زیادہ کچھ نہیں اور کوئی چیز نہ بنتی ہے اور نہ مٹتی ہے۔ حقیقت دراصل ایک غیر متحرک اور ازلی و ابدی ہستی ہے۔ ہستی میں جو بھی تغیر و تبدل نظر آتا ہے وہ سب فریب نظر ہے۔ زمان و مکان اور حرکت و تغیر کو رد کرنے سے پارمینائیڈیز اور اس کے شاگرد زینو کا مقصد یہ نہ تھا کہ دنیا میں ان کا وجود ہی نہیں بلکہ ان کا مطلب یہ تھا کہ یہ سب حقیقی نہیں بلکہ التباسی ہے، اصل وجود میں نہ کثرت ہے اور نہ زمان و مکان کے عوامل۔ ہستی ایک ازلی و ابدی، ناقابل تقسیم اور جامد حقیقت ہے۔ پارمینائیڈیز کی اس عقل و حواس کی تقسیم نے بعد کے فلسفیوں پر گہرا اثر ڈالا، خاص طور پر افلاطون کے نظریہ امثال پر اس کا اثر نمایاں ہے۔

ہیراکلائٹس Heraclitus

تھیلیز سے لے کر پارمینائیڈیز تک تمام فلاسفہ کی کوشش یہ رہی ہے کہ مظاہر کے پیچھے کارفرما اصلیت (Essence) کو معلوم کیا جائے۔ لیکن ہیراکلائٹس نے پارمینائیڈیز کے برعکس موجودات کو حرکت اور تغیر کے اصول پر سمجھنے کی کوشش کی۔ وہ کہتا تھا کہ تغیر و تبدل ہی اصل حقیقت ہے، سکون یا جمود کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے، یہ محض التباسی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حرکت اور زندگی کی کشمکش ہی کی وجہ سے اشیاء کا وجود قائم ہوتا ہے۔ ہیراکلائٹس کی فکر کا سب سے گہرا اثر دور جدید کے فلسفی برگساں پر پڑا۔

ایمپیڈوکلز Empedocles

تاریخ فلسفہ کی روایت ہے کہ ایک عرصہ تک مختلف اور متضاد نظریات سامنے آتے رہتے ہیں لیکن پھر کوئی ایسا مفکر پیدا ہوتا ہے جو اپنے دور کے متضاد نظریات کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ فلسفہ جدید میں اس کی مثال کانٹ ہے۔ ایسے ہی ماقبل سقراطی عہد میں ایمپیڈوکلز وہ فلسفی تھا جس نے اپنے زمانے کے مختلف و متضاد نظریات کو ہم آہنگ کرنے اور ان میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس عہد میں آیونی اور فیثاغورثی مکاتب فکر کے نظریات میں کافی فرق تھا اور اسی طرح پارمینائیڈیز اور ہیراکلائٹس کے نظریات بھی باہم متضاد تھے۔ ایمپیڈوکلز نے ان تمام نظریات کو ایک منظّم سسٹم میں ڈھال دیا اور یہ فلسفہ پیش کیا کہ کائنات عناصر اربعہ یعنی آگ، ہوا، مٹی اور پانی پر مشتمل ہے۔ کائناتی کرہ کے باہر چاروں طرف حرکت اور تغیر کے دو متضاد عوامل جاری و ساری ہیں۔ ایک عمل نفرت کا ہے اور دوسرا عمل محبت کا ہے۔ محبت اور نفرت کی قوتوں کے ہی تعامل کے نتیجے میں اشیاء پیدا ہوتی ہیں۔ ایمپیڈوکلز محبت اور نفرت کی ان قوتوں کو غیر مادی

نہیں بلکہ خالص مادی اور میکانکی قوتیں سمجھتا تھا۔

ڈیمو کرائٹس Democritus

ایمپیڈوکلز کے نظریات میں کئی سقم تھے جنہیں دور کرنے کیلئے ڈیمو کرائٹسDemocritus اور لیوسی پس کا جوہری فلسفہ وجود میں آیا۔ اس جوہری نظریئے مطابق اگر ہم موجودات کو مسلسل چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم کرتے جائیں تو بالآخر ہم ایسے ذرات یعنی جواہرات تک پہنچیں گے جنہیں مزید تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ ان مزید ناقابل تقسیم ذرات کو سالمات، جواہر یا ایٹمatom کہا جاتا ہے۔ یہ ایٹمز ہم جنس ہیں یعنی تمام کائنات ایک ہی طرح کے چھوٹے چھوٹے ایسے ایٹمز سے مل کر بنی ہے جو حجم ، سائز اور شکل میں تو ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن اپنی اصل میں ایک جیسے ہیں۔

ڈیمو کرائٹس مادی اشیاء کے علاوہ روح کو بھی جواہر ہی کی کرشمہ سازی قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی روح لطیف جواہر کا مجموعہ ہے۔(56) جب اس مجموعہ میں سے کچھ جواہر جسم سے خارج ہو جاتے ہیں تو انسان نیند محسوس کرنے لگتا ہے اور جب کافی زیادہ جواہر خارج ہو جاتے ہیں تو بے ہوشی طاری ہو جاتی ہے۔ اور پھر جب تمام لطیف جواہر خارج ہو جاتے ہیں تو موت واقع ہو جاتی ہے۔ ڈیمو کرائٹس حیات بعدالموت کا انکار کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جب روح کے تمام جواہر خارج ہو جاتے ہیں تو پھر ان کا دوبارہ جمع ہونا ممکن نہیں لہٰذا حیات بعد الموت ناممکن ہے۔ ڈیمو کرائٹس خداوں پر یقین تو رکھتا تھا لیکن اس کے خدا بھی مادی اشیاء کی طرح جواہر سے بنے ہیں۔ وہ انسانوں اور حیوانات سے بہت بڑے اور نہایت طاقتور ہیں، لیکن بالآخر ان کا حشر بھی وہی ہو گا جو انسانوں اور دیگر ذی روح موجودات کا ہوتا ہے۔ انسان کو ان کا ادب اور احترام ضرور کرنا چاہئے مگر ان سے خوفزدہ ہونے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ بھی انسان کی طرح ذراتی مادیت کے کڑے اور اٹل میکانکی اصولوں میں جکڑے ہوئے ہیں۔

عہد قدیم میں ڈیمو کرائٹیسی فکر کو زیادہ شہرت حاصل نہیں ہو پائی لیکن عہد جدید میں ہم دیکھتے ہیں کہ ڈیمو کرائٹس کو اہم ترین فلسفی گردانا گیا اور یکے بعد دیگرے بیسیوں فلسفیوں اور سائنسدانوں نے اس کی فکر کو آگے بڑھایا۔

ڈیمو کرائٹس کا نظریہ مادی جوہریت، ایک ایسا نظریہ حقیقت ہے جس کی رو سے مادہ ہی تمام کائنات کا مبداء اولیٰ اور جزو اساسی ہے، ساری کائنات کی ابتدا مادے سے ہوئی اور یہ مادی و طبیعی کائنات مادی جوہروں کا ایک "میکانکی کُل" ہے جو ایک دوسرے پر قوانین حرکت کے تحت عمل اور رد عمل میں مصروف ہیں۔ ہر

موجود شے کی توجیہ مادہ اور حرکت کی اصطلاحوں سے کی جا سکتی ہے۔ مادیت در حقیقت پیشہ ور فلسفیوں کی بجائے اہل سائنس اور ان کے پیروؤں کا مسلک فکر ہے۔ یہ نقطہ نظر بہت سے ذہنوں کیلئے اپنے اندر بڑی کشش رکھتا ہے۔ مادیت، مادے اور حرکت کے تعلق ہی سے ذہن کی بھی توجیہ کی کوشش کرتی ہے۔(57)

انیکساغورس Anaxagoras

انیکساغورس(Anaxagoras (500-428 BC ڈیمو کرائٹس کے برعکس مادے کو لامتناہی طور پر قابل تقسیم سمجھتا تھا۔ اس کے نزدیک عناصر یا مادہ کی اقسام مستقل بالذات اور علیحدہ علیحدہ حیثیت نہیں رکھتیں بلکہ مادہ ان تمام عناصر کے ذرات کا آمیزہ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادے کو تخلیق نہیں کیا جا سکتا لہٰذا مادہ قدیم ہے۔ مادے کو تخلیق تو نہیں کیا جا سکتا لیکن پہلے سے موجود لیکن منتشر مادی ذرات سے کائنات کی تشکیل ہو سکتی ہے اور یہ تشکیل عالمگیر حرکت سے ہوئی ہے جسے وہ عقل یا ناوس Nouse کا نام دیتا ہے۔ ناوس نے مادے کے ازل سے منتشر ذرات میں حرکت پیدا کی جس کے نتیجے میں کائنات وجود میں آئی۔ ناوس بذات خود ایک غیر متحرک محرک Unmoved Mover ہے۔

انیکساغورس کو کئی وجوہات کی بنا پر اہمیت دی جاتی ہے۔ اس کے فلسفے میں یہ بات نمایاں ہے کہ اس نے میکانکیت کے رجحان کی بجائے غائیتیت Teleology کی بنیاد پر حیات و کائنات کی توجیہ پیش کی۔ میکانکیت کا دارومدار قانون تعلیل پر ہے اور واقعات کی علتیں دریافت کرنا دراصل ان واقعات کی توجیہ Explanation کے برابر نہیں ہے۔ انیکساغورس نے پہلی بار علتوں Causes کی بجائے وجوہات Reasons ڈھونڈنے کی کوشش کی یعنی اس کے پیش نظر "کیسے" کی بجائے "کیوں" کا سوال تھا۔ اس نے کائنات کو مادے کا ڈھیر سمجھنے کی بجائے اسے ایک عمل Process سمجھا۔

انیکساغورس کے زمانے میں یہ تصور عام تھا کہ چاند اور سورج قابل پرستش ہیں لیکن انیکساغورس وہ پہلا شخص تھا جس نے سب سے پہلے یہ کہنے کی جراءت کی کہ چاند اور سورج خدا نہیں بلکہ زمین ہی کی طرح کے اجرام ہیں۔ ڈیوڈ سیڈلی کہتا ہے کہ چونکہ اس زمانے میں ایسا بیان ایتھنز کے سرکاری مذہب کی خلاف ورزی تھی اس لئے انیکساغورس کے خلاف قانونی کاروائی کی گئی۔ اسے ملحد قرار دے دیا گیا لیکن حقیقی معنوں میں وہ ملحد نہیں تھا۔(58)

ایسا ضرور ہے کہ یونانی فلاسفہ نے کائنات کی توجیہ مادہ پرستانہ نظریات سے کی لیکن اس سے یہ مراد نہیں لیا جا سکتا کہ یہ فلسفی خدائے وحدہ لاشریک کی ذات کے منکر تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ فلسفی اپنی قوم کے

خود تراشیدہ بتوں اور دیومالائی قصے کہانیوں کو غیر عقلی ہونے کی وجہ سے قابل تنقید سمجھتے تھے۔ ڈرچمن کے الفاظ توجہ طلب ہیں؛ وہ کہتا ہے کہ

> "I came to define atheism in Pagan Antiquity as the point of view which denies the existence of the ancient god."(59)

یعنی میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ عہد قدیم کا الحاد در حقیقت قدیم دیوتاؤں کا انکار ہے۔

اب تک جتنے بھی یونانی فلسفی اور ان کے شاگرد تاریخ کے صفحے پر نمودار ہوئے وہ ایک طرح سے ابتدائی سائنسدان کہلائے جا سکتے ہیں کیونکہ انہوں نے جن مسائل سے بحث کی دور حاضر میں وہ سب مسائل سائنس کے زمرے میں آتے ہیں۔ لیکن اس زمانے میں فلسفہ اور سائنس دو مختلف علوم نہیں تھے۔ سائنس کا جنم فلسفے کی ہی کوکھ سے ہوا ہے۔ فلسفے کو تمام علوم کی ماں قرار دیا جاتا ہے۔ ہم ان تمام فلسفیوں کو نیچرل فلاسفر کہہ سکتے ہیں۔ ان فلاسفہ نے جو کچھ بھی لکھا ان میں سے بیشتر کتب کا نام ہی ظاہر کرتا ہے کہ ان کتب میں کائنات کو "سائنسی" نکتہ نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ ان موضوعات پر بہت سے فلسفیوں نے کتب تالیف کیں مثلا پارمینائیڈیز اور زینوفنیز نے کتاب لکھی، تھیلیز اور فیثاغورث نے حساب پر بہت کچھ لکھا۔ انکسا غورس اور ڈیموکرائٹس نے سیاروں اور مادے کے حوالے سے بہت کچھ لکھا، پھر مادہ کیا ہے؟ کس شے سے بنا ہے؟ اور اس میں کس قسم کی تبدیلیاں ہوتی ہیں؟ غرض ان موضوعات پر بہت کچھ لکھا جاتا رہا۔ یہ تمام موضوعات وہ ہیں جنہیں آج ہم فلسفہ نہیں بلکہ سائنس کہتے ہیں، اسی لئے اس تمام فلسفے کو نیچرل فلاسفی (نیچری فلسفہ) بھی قرار دیا گیا ہے۔

سوفسطائی فلاسفہ

ماقبل سقراط فلسفے میں اہم ترین مکتب فکر سوفسطائیوںThe Sophistsکا ہے۔ سوفسطائی کوئی باقاعدہ فلسفی نہیں تھے بلکہ یہ معلّمین کا ایک گروہ تھا جو اپنے موقف کو چالاکی کے ساتھ درست ثابت کرنے کا ہنر سکھایا کرتے تھے۔ وہ مختلف شہروں اور بستیوں میں سفر کیا کرتے تھے اور ہر قسم کے لوگوں سے ملنے ملانے کی وجہ سے ان کے نظریات میں قطعیت نہ تھی۔ ایک ہی شہر کے لوگوں کے نظریات میں کافی اختلاف پایا جاتا تھا اور دوسرے شہر کے لوگوں کے نظریات تو بالکل ہی مختلف ہوا کرتے تھے۔ وہ ہر قسم کے لوگوں سے پیسے لے کر ان کے مطلب کی خدمات فراہم کیا کرتے تھے۔ اس کاروبار کے نتیجے میں ان کے پاس یونان کے ہر شہر اور لوگوں کے مختلف طبقات کے نظریات کا ایک ذخیرہ جمع ہو گیا تھا۔

سوفسطائیوں نے درست اور غلط سے قطع نظر ہر قسم کے نظریئے اور ہر قسم کی رائے کو درست قرار دینے کا فیصلہ کیا اور کہا کہ اپنے اپنے تناظر میں ہر بات درست ہوا کرتی ہے۔ ان کے نزدیک کوئی بھی سچ مکمل سچ یا کوئی بھی جھوٹ مکمل جھوٹ نہیں ہوتا، بلکہ ہر رائے اضافی Relative ہے، کوئی بھی حقیقت معروضی نہیں، کوئی بھی سچ آفاقی نہیں۔

اس ضمن میں سب سے اہم سوفسطائی پروٹاغورس (Protaghoras (490-420 BC تھا جو بلاشبہ سوفسطائیوں کا امام تھا۔ پروٹاغورس کو تمام محققین نے متفقہ طور پر اگناسٹک یعنی متشکک قرار دیا ہے کیونکہ خدا کے حوالے سے اس نے اپنی کتاب *On gods* کی شروعات ہی ان الفاظ سے کی؛

> "With regard to the gods, I cannot feel sure either that they are or that they are not, nor what they are like in figure; for there are many things that hinder sure knowledge, the obscurity of the subject and the shortness of human life."(60)

خداوں کے حوالے سے مجھے نہیں معلوم کہ وہ وجود رکھتے ہیں یا نہیں، نہ میں یہ جانتا ہوں کہ ان کی نوعیت کیا ہے۔ کیونکہ علم یقینی کی راہ میں بہت سی رکاوٹیں ہیں، مثلاً ایک تو یہ موضوع نہایت مبہم ہے، دوسرا زندگی بہت مختصر ہے۔

جان بریمیر کے بقول اس عبارت سے واضح ہے کہ پروٹاغورس ملحد کی بجائے اگناسٹک تھا۔ رواقی مصنفین کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ پروٹاغورس کو اپنی اس کتاب کے سبب سزائے موت سنائی گئی تھی اور اسکی کتاب کو سر بازار جلا دیا گیا تھا۔(61)

پروٹاغورس کو بجا طور پر ہیومن ازم Humanism کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ برٹرینڈرسل نے پروٹاغورس کا معروف ہیومنسٹک جملہ یوں نقل کیا ہے؛

> "Man is the measure of all things, of things that they are that they are, and of things that are not that they are not."(62)

"ہر شے کا پیمانہ انسان ہے، شے کی حقیقت کیا ہے اور کیا نہیں ہے کے تعین کا معیار انسان ہے۔"

یعنی حقیقت اضافی ہے، کسی بھی شے کی حقیقت کا تعین کا ماخذ انسان ہے۔ جسے آپ درست سمجھتے ہیں وہی درست ہے اور جسے آپ غلط سمجھتے ہیں وہ غلط ہے اور جو آپ کیلئے درست ہے وہ صرف آپ کیلئے درست ہے اور جسے میں درست سمجھتا ہوں وہ میرے لئے درست ہے کیونکہ آفاقی سچائی کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ہر شے، ہر قدر اضافی اور منحصر بہ انسان ہے۔ پروٹاغورس کا مدعا یہ ہے کہ فی نفسہ کچھ بھی اچھا یا برا نہیں ہوتا، یہ

انسان ہوتا ہے کہ جو کسی شے کا اچھا یا برا ہونا متعین کرتا ہے۔ حسن و قبح اور خیر و شر اضافی ہیں۔ اگر کوئی فرد کسی شے کو اچھا سمجھے تو وہ اس کیلئے اچھی ہے، ضروری نہیں کہ وہ میرے یا کسی دوسرے فرد کیلئے بھی اچھی ہو۔

مذکورہ جملے میں لفظ Man توجہ طلب ہے، اس کے دو مفہوم نکل سکتے ہیں۔ پہلا مفہوم یہ ہے کہ تمام انسان بحثیت مجموعی کسی شے کا پیمانہ ہیں، (جیسا کہ روسو نے کہا کہ اچھائی وہ ہے جو تمام انسانوں کیلئے اچھی ہو یا جس کا اظہار ارادہ عمومی سے ہو) جبکہ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ انسان بحثیت انفرادی معیار ہے۔ ڈاکٹر نعیم احمد لکھتے ہیں کہ اس مقولے میں Man (آدمی) کی اصطلاح بطور تصور کلیہ (General Idea) استعمال نہیں کی گئی بلکہ یہاں آدمی سے ہر انسان انفرادی طور پر مراد ہے، گویا ہر آدمی کسی شے کی حقیقت کے تعین کا مستقل بالذات معیار ہے، کسی شے کے اتنے حقائق ہیں جتنے کہ اسے دیکھنے والے افراد ہیں اور ہر آدمی کا سچ دوسرے فرد کی رُو سے جھوٹ ہونے کے باوجود اپنی جگہ پر سچ کہلا سکتا ہے۔[63]

رسل اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ آفاقی حقیقت کے انکار سے عملی زندگی میں بہت بڑا خلا پیدا ہو جاتا ہے اور پروٹاغورس اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ تھا۔ اگرچہ وہ خدا کے وجود کے بارے میں کچھ نہیں جانتا تھا لیکن زندگی کے عملی پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے وہ اس بات پر رضامند تھا کہ خداوں کی پرستش ضرور کی جانی چاہئے تاکہ معاشرہ اخلاقی بحران کا شکار نہ ہو۔ لیکن اس کے باوجود پروٹاغورس پر بھرپور تنقید کی گئی ہے۔ مثلا اس کے بقول متعدد لوگوں کی باہم مختلف آراء بہ یک وقت درست ہو سکتی ہیں لیکن ایک رائے دوسری رائے سے "بہتر" بھی ہو سکتی ہے۔ بہتر کا لفظ استعمال کرتے ہوئے پروٹاغورس نے اپنی پہلی پوزیشن کی تردید کر دی ہے اور یہی پروٹاغورس کے خلاف سب سے بڑا اعتراض ہے کہ حقیقت اور صداقت کو موضوعی بنانے کے بعد بھی جب وہ لفظ بہتر استعمال کرتا ہے تو اس کے ذہن کے کسی گوشے میں حقیقت اور صداقت کے معروضی ہونے کا تصور پایا جاتا ہے۔ پھر یہ کہ جب پروٹاغورس ہر بیانیے کو موضوعی قرار دیتا ہے تو اس سے خود اس کا اپنا بیانیہ بھی موضوعی قرار پاتا ہے تو سوال یہ ہے کہ پھر اس کے تصور اضافت کو تصور معروضیت سے برتر کیوں سمجھا جائے!

❖ پروڈیکس (Prodecus 465—395 BC) بھی ایک سوفسطائی فلسفی تھا۔ اس کے نظریات مایوسی پر مبنی تھے۔ وہ کہتا تھا کہ انسان کو موت کا متمنی ہونا چاہئے کیونکہ موت ہی اسے تکالیف سے نجات دلا سکتی ہے۔ پروڈیکس کی اہمیت تاریخ فلسفہ میں اس لئے ہے کہ اس نے سب سے پہلے مذہب کے تدریجی

ارتقاء کا نظریہ پیش کیا۔ افلاطون پروڈیکس کی بہت عزت کیا کرتا تھا، بلکہ اکثر مکالموں میں افلاطون نے پروڈیکس کو سقراط کا دوست ظاہر کیا ہے۔ سقراط کے دوسرے شاگرد زینوفون نے بھی پروڈیکس کا ذکر بکثرت کیا ہے۔ اگرچہ پروڈیکس بدنام زمانہ ملحد تھا لیکن ڈیوڈ سیڈلی کے بقول ان دونوں کی تحاریر میں کہیں بھی اشارہ نہیں ملتا کہ پروڈیکس خدا کی ذات کا منکر تھا۔(64) وہ اگر خلاف تھا تو یونانی دیوتاوں کی پوجا پرستش کے خلاف تھا۔ جان بریمر کہتا ہے کہ پروڈیکس کے تدریجی ارتقائی نظریئے کے مطابق قدیم انسان نے اوائل ادوار میں ہر اس شے کو خدا کہنا شروع کر دیا تھا جس پر اس کا کلی انحصار ہوا کرتا تھا۔ مثلاً سورج، چاند، دریا اور پھل وغیرہ، چونکہ قدیم انسان کا سروکار اور انحصار ایسی ہی اشیاء پر تھا اس لئے اس نے ان اشیاء کو معبود سمجھ لیا۔ اس کے بعد دوسرے مرحلے میں اس قدیم انسان نے اپنے ثانوی مربیوں کو بھی خدا کہنا شروع کر دیا مثلاً ان لوگوں کو جنہوں نے زندگی میں آسائش پیدا کرنے کیلئے مختلف اشیاء شراب اور ڈبل روٹی وغیرہ ایجاد کیں۔(65)

مذہب کے ارتقائی نظریہ سے یہ گمان گزرتا ہے کہ پروڈیکس مذہب کو انسان ساختہ خیال کرتا تھا لیکن اس سے بہر حال یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ وجود باری تعالیٰ کا منکر تھا۔ اس دور کی فکر میں یونانی دیومالائی دیوتاوں کا انکار صراحت سے پایا جاتا ہے، اور بلاشبہ یہ انکار ضروری بھی تھا۔ پروڈیکس نے ارتقائے مذہب کا جو نظریہ پیش کیا، وہ درحقیقت یونانی معبود گری سے متعلق تھا، اور اس تناظر میں اسکا نظریہ کافی حد تک درست ہے۔

❖ گورجیس(Gorgias 487-376 BC) بھی ایک اہم سوفسطائی فلسفی تھا جس کے نزدیک نہ تو کوئی شے موجود ہے اور نہ کائنات یعنی یہ کائنات جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یہ محض ایک التباس ہے حقیقت میں اس کا کوئی وجود نہیں! اس دعویٰ کو ثابت کرنے کیلئے وہ پارمینائیڈیز کی طرح یہ دلیل دیتا ہے کہ اگر کوئی شے موجود ہے تو اس کا کوئی نقطہ آغاز ہونا چاہئے، کسی بھی شے کا آغاز یا تو ہستی سے ہو سکتا ہے یا نیستی (عدم) سے۔ اب اگر کوئی شے ہستی سے وجود پذیر ہو تو اس کا مطلب ہے کہ وہ کسی دوسری شے کی صورت میں پہلے سے موجود تھی، اس کا کوئی مخصوص نقطہ آغاز نہیں ہے اور چونکہ آغاز کے بغیر کوئی شے وجود میں نہیں آ سکتی اس لئے کوئی بھی شے موجود نہیں ہے۔ اور نیستی یا عدم سے تو ویسے بھی کوئی شے وجود پذیر نہیں ہو سکتی پس منطقی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ کوئی بھی شے وجود نہیں رکھتی۔ گورجیس کا دوسرا دعویٰ یہ تھا کہ اگر بالفرض کوئی شے موجود ہے بھی سہی تو ہم اس کی

حقیقت کا علم حاصل نہیں کر سکتے یعنی ہم یہ نہیں جان سکتے کہ شے فی نفسہ یا شے کما ھی کیا ہے؟ پھر اگر ہم کسی شے کا حقیقی علم حاصل کر بھی لیں تو اس علم کو کسی دوسرے فرد تک نہیں پہنچا سکتے۔ وہ کہتا ہے؛

> "Nothing exists: but even if it did, we could not know it, and even if we did, we could not communicate our knowledge."(66)

یعنی کوئی شے وجود نہیں رکھتی، اگر بالفرض کوئی شے موجود ہو بھی تو ہم اس کے بارے میں جان نہیں سکتے اور بالفرض اگر جان بھی جائیں تو اس علم کا ابلاغ نہیں کر سکتے۔

سوفسطائیت اگرچہ ارتیابیت اور تشکیک Skepticism پر مبنی فلسفہ تھا لیکن اس نے باقاعدہ تحریک کی صورت بعدازاں اختیار کی۔ دور جدید میں ہم دیکھیں گے کہ سوفسطائیت کو نئے اسلوب کے ساتھ پیش کیا گیا۔ دور جدید میں فلسفے کی دو روایات عقل پرستی اور تجربیت پرستی پروان چڑھیں۔ عقل پرستوں کا نمائندہ رینے ڈیکارٹ تھا اور تجربیت پرستوں کا نمائندہ جان لاک تھا۔ ہم دیکھیں گے کہ جان لاک نے حسی تجربے کے علاوہ کسی بھی ذریعہ کو ذریعہ علم ماننے سے انکار کر دیا، برکلے نے مادے کے وجود کی نفی کی اور ڈیوڈ ہیوم نے رہی سہی کسر یہ کہہ کر نکال دی کہ کائنات اور خود میرا اپنا وجود بھی مشتبہ ہے۔ ڈاکٹر نعیم احمد کے بقول کسی عظیم تر عقلی کارنامے سے پہلے اس طرح کے تشکیکی اور تخریبی رجحان کا پیدا ہونا ایک ضروری امر ہے۔ عقل کی تعمیر نو سے پہلے تخریب لازمی ہے۔ جس طرح سوفسطائیوں کے بعد فلسفہ یونان میں سقراط پیدا ہوا جس نے علم و حکمت کیلئے زیادہ مستحکم بنیادیں تیار کیں اسی طرح ہیوم کے تخریبی نتائج کے بعد فلسفہ جدید میں کانٹ پیدا ہوا جس نے علم و صداقت کی معروضیت اور صداقت کو ثابت کرنے کیلئے اپنی عظیم کتاب تنقید عقل محض پیش کی۔(67)

دیاغوراس Diagoras

وہ پہلا مفکر جسے سب سے پہلا باقاعدہ منکر خدا اقرار دیا جاتا ہے، پانچویں صدی ق م میں Melos کا رہنے والا سوفسطائی شاعر دیاغوراس، Diagoras (5th Century BC) تھا، جو سرعام یونانی دیوتاؤں پر تنقید کیا کرتا تھا۔ عہد قدیم میں دیاغوراس وہ واحد شخص تھا جس کے ملحد ہونے کی خبر یونان بھر میں عام تھی لیکن اس کے باوجود قطعیت کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ آیا وہ صرف دیوتاؤں کا منکر تھا یا وجود باری تعالیٰ کا انکار کرتا تھا کیونکہ ہماری دستیاب معلومات اس فیصلے کو صادر کرنے کیلئے ناکافی ہیں۔ البتہ اس دور کے دیگر فلسفیوں کے

افکار کو مد نظر رکھتے ہوئے میرا ذاتی قیاس ہے کہ دیاغوراس بھی صرف دیوتاوں کا منکر تھا۔ میں اسے منکرِ خدائے وحدہ لاشریک قرار نہیں دیتا۔

جب ایتھنز کی افواج نے شہر میلوس کو فتح کیا تو دیاغوراس کو غلام بنا لیا جسے بھاری قیمت ادا کرکے ڈیموکرائٹس نے آزاد کروایا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ایٹمسٹ فلسفی ڈیموکرائٹس کا شاگرد بھی تھا لیکن تاریخی طور پر ایسی کوئی شہادت موجود نہیں۔ اس کی شہرت کا سبب یہ بنا کہ ایک بار اس نے شلجم ابالنے کیلئے ہیراکلز Heracles دیوتا، جو زیوس دیوتا کا بیٹا تھا، کا لکڑی کا بُت جلا ڈالا جس کی بدولت اسے ملحد قرار دے دیا گیا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ وہ محض اساطیری دیوتاوں کی قلعی کھولنا چاہتا تھا۔ اسکا مقصد یہ واضح کرنا تھا کہ لکڑی کے یہ دیوتا من گھڑت خدا ہیں لیکن یونان میں اگر سب سے بڑا کوئی جرم ہو سکتا تھا تو وہ یہی تھا! اس گناہ عظیم کے سبب 415 ق م میں اہل ایتھنز نے اسے ملحد قرار دے دیا۔ چنانچہ اپنی جان بچانے کیلئے وہ Corinth چلا گیا جہاں اس کی موت واقع ہوئی۔

ایرسٹوفنیز Aristophanes، جو اس زمانے کا معروف ڈرامہ نگار تھا، نے اپنے ڈرامہ بادل The Clouds میں دیاغوراس کو یونان کی ایک مشہور شخصیت کے طور پر پیش کیا ہے۔ مورخ ڈیوڈورس Diodorus Siculus کے بقول حکومتِ ایتھنز نے دیاغوراس کو زندہ یا مردہ پکڑ لانے پر انعام رکھا تھا، ایک ٹیلنٹ (قدیم یونانی اکائی-Talent) اس شخص کیلئے جو ڈیاغوراس کی لاش لائے گا اور دو ٹیلنٹ اس شخص کیلئے جو اسے زندہ پکڑ لائے۔(68)

معروف رومن فلسفی سسرو Cicero نے پہلی صدی قبل مسیح میں دیاغوراس کا ایک واقعہ بیان کیا ہے۔ ایک روز دیاغوراس کے ایک دوست نے اسے دیوتاوں کے وجود پر ایمان لانے پر مائل کرنا چاہا اور کہا کہ اگر دیوتا موجود نہیں اور ہماری مدد کو نہیں آتے تو پھر طوفان میں جب کشتی ڈگمگا جائے اور لوگ دیوتاوں کو پکارتے ہیں تو پھر کون ان کی مدد کرتا ہے، کون انہیں بچاتا ہے! یہ سن کر دیاغوراس نے کہا کہ ایسے لوگ بھی تو کتنے ہیں جو دیوتاوں کو پکارنے کے باوجود غرق ہو جاتے ہیں!(69) اس واقعے کو دیاغوراس کے ملحد ہونے کی دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اس سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ محض یہ ہے کہ دیاغوراس دیوتاوں کا منکر تھا نا کہ خدا کا۔

جیمز تھرور لکھتا ہے کہ دیاغوراس کوئی نظری ملحد نہیں تھا بلکہ اس کے الحاد کی وجہ بس اتنی تھی کہ ایک روز اس کی کسی کتاب کا ایک نسخہ گم ہو گیا۔ لیکن دیوتاوں سے بارہا دعاوں اور مناجات کے باوجود اسے اپنا کھویا

ہوا نسخہ واپس نہ مل سکا۔ پس وہ دیوتاوں کا منکر ہو گیا۔(70) کیری والٹرز خدا پر سے ایمان اٹھ جانے کی وجوہات بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ بعض لوگ محض کسی ناگوار تجربے کی بنا پر ملحد ہو جاتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ دیاغوراس کو بطور مثال پیش کرتا ہے۔(71) میں سمجھتا ہوں کہ دور جدید کا الحاد بھی ایسا ہی جذباتی نوعیت کا الحاد ہے کہ آجکل معاشرے میں بہت سے لوگ اس لئے بھی ملحد ہو رہے ہیں کیونکہ ان کی دعا قبول نہیں ہوتی۔

Sisyphus Fragment

سیکسٹس ایمپیریکس(Sextus Empiricus (210-160 BC نے پانچویں صدی ق م کے ایک یونانی ڈرامے کا نثر پارہ نقل کیا ہے جسے Sisyphus Fragment کہا جاتا ہے۔ اس نثر پارے کی بابت خیال کیا جاتا ہے کہ اس میں قدیم یونانی الحاد کی جھلک واضح طور پر محسوس کی جا سکتی ہے۔ لیکن اس نثر پارے کے مولف کا سراغ نہیں لگایا جا سکا۔ بعض محققین اس کا مولف معروف یونانی المیہ نگار یورپائیڈیز Euripides (480-406 BC) کو قرار دیتے ہیں جبکہ جدید تحقیق کے مطابق یہ نثر پارہ کرائٹیس سے منسوب ہے۔ کرائٹیس(Critias (460-403 BC ایتھنز کا رہنے والا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ سقراط کا رفیق خاص اور افلاطون کا ماموں تھا۔

یہ قدیم نثر پارہ سیکسٹس ایمپیریکس کی کتاب میں محفوظ ہے جس کے مختلف انگریزی تراجم بھی دستیاب ہیں۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ مذہب اور دیوتاوں کی پرستش کا آغاز کس طرح ہوا۔ بریمر نے جو اقتباس نقل کیا اس کے مطابق ایک وقت ایسا تھا جب انسانی زندگی بالکل جانوروں کی طرح تھی، اس میں کوئی نظم و ضبط اور کوئی قوانین و ضوابط نہیں ہوا کرتے تھے۔ انسانی نظام زندگی فطری قوتوں کے تحت چل رہا تھا۔ اس زمانے میں نہ تو نیکی پر انعام تھا اور نہ بدی پر سزا۔ پھر ایک قدیم دور میں لوگوں نے قانون وضع کر لیا کہ جو کوئی بھی برے اعمال کرے اسے سزا دی جانی چاہئے تا کہ معاشرے میں جبر و استبداد کی روک تھام کی جا سکے۔ اس کے بعد لوگوں نے اعلانیہ ظلم و زیادتی کو تو کم کر دیا لیکن اس سے خفیہ کاروائیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ پھر ایک زیرک اور نہایت ذہین و فطین آدمی نے خفیہ کاروائیوں اور تنہائی میں کی جانے والی منصوبہ بندی کو روکنے کیلئے خدا کا تصور گھڑا اور کہا کہ خدا ہمارے ظاہر و باطن سے آگاہ ہے، وہ ہمارے سب افعال کو نہ صرف دیکھ رہا ہے بلکہ آخرت میں ہمارا احتساب بھی کرے گا۔ اس تصور کو گھڑنے سے اس شخص کا مقصد یہ تھا کہ معاشرتی زندگی میں توازن اور عدل و انصاف کا نظام قائم کیا جا سکے۔ اس طرح گویا ایک خدائی مغالطے کے ذریعے لوگوں میں

خدائی خوف کی فضا پیدا کر دی گئی ورنہ اصل میں خدا کا کوئی وجود نہیں، اس کا تصور محض ریاستی مقاصد کیلئے گھڑا گیا ہے۔

یہ وہ پہلا اقتباس تھا جس میں خدا کے تصور کو ریاست اور اخلاقیات کے ساتھ جوڑا گیا۔ اپنے زمانے میں یہ نکتہ نظر بالکل نیا تھا۔(72)

اوپر میں ماقبل سقراطی عہد کے تقریبا تمام نامور فلسفیوں کو زیر بحث لا چکا ہوں جن میں سے کسی ایک کی بابت بھی یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے ایک بزرگ و برتر خدائے وحدہ لاشریک کا انکار کیا ہو۔ زیادہ سے زیادہ بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ قدیم فلسفی محض دیوتاوں کے منکر ہوئے اور انہوں اپنے غور و فکر کی بنیاد پر محض رائج الوقت بت پرستی سے انکار کیا۔ مزید یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان مادیت پرست فلسفیوں نے حیات و کائنات کی ایک ایسی توجیہ پیش کرنا چاہی جو اس زمانے کے مذہب سے آزاد تھی اور بعد ازاں جو جدید سائنس کی بنیاد بنی۔

اگلی فصل میں یونان کے کلاسیکی عہد کے تین عظیم ترین فلسفیوں کو زیر بحث لایا جا رہا ہے۔

فصل دوم

کلاسیکی عہد

مغربی فکر کا کلاسیکی عہد سقراط سے لے کر 323ق م میں سکندر اعظم کی وفات تک ہے۔ جیسا کہ پیچھے عرض کیا گیا، سقراط کے کچھ معاصرین کو کلاسیکی عہد میں شامل نہیں کیا جاتا، وجہ اس کی یہ ہے کہ سقراط نے فلسفے کی ایک نئی روایت کی بنیاد ڈالی جبکہ اسکے اکثر معاصرین کا تعلق پرانی روایت سے تھا۔ کلاسیکی عہد کے فلسفیوں میں سب سے نمایاں نام خود سقراط، اس کے ہونہار شاگرد افلاطون اور ارسطو کے ہیں۔ کلاسیکی عہد فلسفے کے عروج کا زمانہ تھا، اس کے بعد یونانی فلسفہ تنزل کا شکار ہو گیا۔

ہم نے دیکھا کہ مبداء و حقیقت کائنات پر تھیلز سے شروع ہونے والا عقلی غور و فکر سوفسطائیوں کی تشکیک اور فلسفہ اضافت پر اختتام پذیر ہوا۔ اس عرصہ میں درجن بھر فلسفیانہ نظریات سامنے آئے تھے جو بلآخر سوفسطائیوں کی تشکیک کی بنیاد بنے۔ یوں کہہ لیجئے کہ یونانی فکر نے آسمان کی طرف اڑان تو بھری لیکن جلد ہی زمین بوس ہو گئی۔ سوفسطائیوں کا حقیقت مطلقہ سے انکار کر دینا، بدیہیات اور حقائق اشیاء کی بابت شک میں پڑ جانا اس بات کا غماز تھا کہ یونانی فکر جمود کا شکار ہو چلی تھی۔ ایسے میں ضروری تھا کہ معروضی فکر و فلسفہ کی تجدید نو کی جاتی اور زمین پر گرے پڑے فلسفے کو دوبارہ سے اٹھایا جاتا۔ انہی حالات میں سقراط کا ظہور ہوتا ہے، جو سوفسطائیوں کے سب سے بڑے ناقد کی شکل میں سامنے آیا۔

سقراط Socrates اور خود شناسی

سقراط Socrates (470-399 BC) کی فکری زندگی کا آغاز اس وقت ہوا جب یونانی تہذیب نہایت بدامنی اور افراتفری کا شکار تھی۔ وحدت، کثرتیت، تصوریت اور مادیت پرستانہ نظریات نے یونانی ذہن میں انتشار پیدا کر رکھا تھا۔ ایک طرف وہ فلسفی تھے جو کائنات کے بنیادی عنصر کو واحد نہیں بلکہ کثیر سمجھتے تھے۔ پارمینائیڈیز اور ایمپیڈوکلز کے نظریات اسی تضاد کی مثال ہیں۔ لوگ یہ فیصلہ نہیں کر سکتے تھے کہ کون سا

نظریہ تسلیم کیا جائے اور کونسا رد کر دیا جائے۔ دوسری طرف اس تذبذب اور انتشار کو زینو Zeno of Elea کی عقلیات نے مزید شدید کر دیا تھا۔ ہیر اکلائٹس نے حرکت کو بنیادی حیثیت دے کر سکون و ثبات کو واہمہ بنا دیا تھا۔ ان حالات میں سوفسطائیوں نے طبعی فلسفے کو مسترد کر کے عقل reason کو ذریعہ علم تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ اس طرح اخلاقی اور دنیاوی معاملات میں اضافیت کا تصور پیدا ہو گیا۔ سوفسطائیوں کی موضوعی تعلیمات نے یونان کی سیاسی و فکری زندگی میں خوفناک انقلاب بپا کر دیا تھا۔ ہر شخص خود عدل وانصاف اور خیر وشر کا پیمانہ بن بیٹھا تھا۔ علم کی معروضیت کا مذاق اڑایا جاتا اور ذاتی اغراض و مقاصد کے حصول کیلئے اچھی بری ہر قسم کی کوشش کو جائز سمجھا جاتا تھا۔ اس طرح سوفسطائیوں کے ہاتھوں یونانی فکر اور سیاست کا انتشار اپنے عروج کو پہنچ چکا تھے، یہ وہ حالات تھے جن کا سقراط نے قریبا بیس بائیس برس بغور مشاہدہ کیا۔ آغاز میں وہ بھی طبیعی فلسفیوں سے متاثر تھا مگر حالات کے پیش نظر وہ نیچرل فلسفیوں سے متنفر ہو گیا۔[73]

سقراط اپنی ساری زندگی میں صرف تین بار مختصر عرصے کیلئے فوجی مہموں کے سلسلے میں ایتھنز سے باہر نکلا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ ایک پر اسرار آواز Deamon، ایک ندائے ہاتف زندگی کے ہر معاملے میں اس کی رہنمائی کرتی ہے اور دنیا کی کوئی طاقت اسے اس آواز کی پیروی سے روک نہیں سکتی۔ سقراط نے اپنے خیالات کو کبھی تحریری صورت میں پیش نہیں کیا۔ اسے کسی مخصوص فلسفیانہ نظام فکر کا بانی بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس نے ہمیں صرف ایک مخصوص طریقہ کار دیا ہے اور اسی طریقہ کار کی بدولت ایتھنز کی فکری زندگی میں تعمیری رجحانات وضع ہوئے۔

افلاطون، جو سقراط کا سب سے زیادہ ہونہار شاگرد تھا، کے بقول سقراط کا قد چھوٹا، آنکھیں اندر دھنسی ہوئیں اور شخصیت نہایت بدوضع تھی لیکن وہ غیر معمولی قوت برداشت اور مضبوط جسم کا مالک تھا۔ سردیوں اور گرمیوں میں وہ ایک ہی لباس میں برہنہ پا پھرتا تھا۔ وہ شراب نوشی بھی کثرت سے کرتا تھا۔ افلاطون کے مکالمے "سمپوزیم" سے سقراط کی حالتِ استغراق کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ بسا اوقات وہ غور و فکر میں اس قدر مستغرق ہو جاتا کہ دو دو دن ایک ہی جگہ پر بت بن کر کھڑا رہتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سقراط کے نظریات کی بنیاد صرف منطقی استدلالات ہی نہیں بلکہ ان میں داخلی و وجدانی قوتوں کا بھی عمل دخل تھا۔

سقراطی طریقہ کار Socratic Method، جس کا ابھی ذکر ہوا، سے مکالمے کا وہ اسلوب مراد ہے جس کے ذریعے سقراط لوگوں کو اپنے موقف پر قائل کر لیا کرتا تھا۔ وہ اپنی بات اپنے مدمقابل کے منہ سے نکلوالیا کرتا تھا۔ گفتگو کی ابتداء میں وہ تجاہل عارفانہ سے کام لے کر ایسے ٹیڑھے سوالات کرتا کہ اس کا مدمقابل

خود بخود اس نقطہ کی طرف آتا چلا جاتا جس پر سقراط اسے لانا چاہتا۔ افلاطون نے اپنے مکالمے "اپولوجی" میں ایک واقعہ ذکر کیا ہے کہ سقراط کے ایک شاگرد چیریفون نے اپولو مندر کی کاہنہ سے یہ سوال کیا کہ کیا ایتھنز میں سقراط سے بڑھ کر بھی کوئی عقلمند موجود ہے؟ کاہنہ نے جواب دیا، "نہیں"۔ سقراط کو جب یہ پتہ چلا تو وہ الجھن میں پڑ گیا، کیونکہ اسے یقین تھا کہ وہ ہر گز دانشمند نہیں ہے۔ لیکن اسے یہ بھی یقین تھا کہ کاہنہ کی بات بھی غلط نہیں ہو سکتی۔ اس تضاد کو رفع کرنے کیلیئے اس نے مختلف لوگوں سے مکالمہ کیا اور یہ جاننے کی کوشش کی کیا واقعی وہ عقلمند ہے؟ بلآخر وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ ہاں وہ عقلمند ہے کیونکہ لوگ تو یہ بھی نہیں جانتے کہ وہ کچھ نہیں جانتے اور سقراط کم از کم اتنا تو جانتا ہے کہ وہ کچھ نہیں جانتا۔

سقراط دیگر معاصرین اور ماقبل فلاسفہ کی طرح اس بحث میں نہیں گیا کہ کائنات کی حقیقت کیا ہے؟ بلکہ اس نے اپنے فلسفے کا محور انسان کو بنایا۔ ارسطو نے اسے اخلاقیات کا بانی قرار دیا ہے کیونکہ سقراط کا تمام فلسفہ ان سوالات کے گرد گھومتا ہے کہ نیکی کیا ہے؟ انسانی زندگی کا مقصد کیا ہے؟ اور کن اعمال سے انسان کو گریز کرنا چاہیئے؟ سقراط کا مشہور مقولہ ہے کہ "اپنے آپ کو پہچانو Know thy self"۔ سقراط نے اپنے پیچھے چونکہ کوئی تحریر نہیں چھوڑی اس لیئے اس کے فلسفے کا علم ہمیں اس کے شاگردوں، خصوصاً افلاطون کے مکالموں سے ہوتا ہے۔

سقراط کا اصل مقصد خشک فلسفہ طرازی نہیں بلکہ اخلاقیات اور معاشرے کی اصلاح تھا۔ وہ لوگوں سے ملتا تھا اور ان سے نیکی اور برائی کے بارے میں سوال کیا کرتا تھا۔ وہ تمام لوگوں کے جوابات کو اکٹھا کرتا اور پھر ان پر غور و فکر کیا کرتا تھا۔ بقول ڈاکٹر نعیم احمد سقراط کی زندگی کا داخلی اور وجدانی پہلو نہایت اہم ہے۔ وہ آرفک مذہب اور فیثاغورثیوں کے صوفیانہ نظریات سے بخوبی واقف تھا۔ آرفک (آرفیسی) مذہب Orphic Religion سے ہی اس نے روح کے دوام کا نظریہ اخذ کیا۔ روح پر اس کا یقین اتنا پختہ تھا کہ وہ اس کی فلاح و بقاء کیلیئے کسی بھی نفسانی خواہش سے متاثر نہ ہو سکا۔ اپنے نظریہ روح سے ہی اس نے فلسفہ میں غایتی تشریح کو اہمیت دی۔ سقراط سے پچھلے فلسفی "کیسے How" کا جواب تلاش کرنا چاہتے تھے، فلسفے کی تاریخ میں پہلی بار سقراط نے "کیوں Why" کا سوال اٹھایا یعنی وہ اس بات پر غور کرتا ہے کہ ہر شے کا مقصد اور غایت کیا ہے؟

بقول قاضی قیصر الاسلام، یہ بات درست ہے کہ سوفسطائیوں نے جو نظریات پیش کئے ان میں سے بیشتر نظریات سقراط کے فلسفیانہ افکار سے متناقض تھے کیونکہ سقراط نے صداقت کی معروضیت Objectivity of Truth کے نظریئے کی نہ صرف یہ کہ تائید کی، بلکہ اس نے اضافت پرستانہ سوفسطائی

نظریات پر بھرپور تنقید بھی کی۔ جہاں سوفسطائی فلاسفہ حقیقت کی معروضیت Objective Reality کے منکر تھے وہاں سقراط نے صداقت کی معروضیت کا فلسفہ پیش کیا۔ سقراط کے فلسفے میں صداقت اور بصیرت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ بصیرت کی اصطلاح سقراط کے یہاں مختلف معنوں میں استعمال ہوتی ہے یعنی یہ لفظ فضیلت، اعلیٰ وارفع، ظرف، وسعتِ نظراور زیرکی و محتاط روی کے معنوں میں بہ یک وقت استعمال ہوتا ہے۔ یعنی فضیلت ایک ایسا "حقیقی خیر" ہے جس کی جستجو کرنا ہر انسان کا فرض ہے۔

سقراط کے فلسفے میں "خود آگاہی"، "فضیلت" اور "علم" بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کا سارا فلسفہ انہی اصطلاحات کے گرد گھومتا ہے۔ خود آگاہی سے اس کی مراد ایک ایسی بصیرت ہے جسے محاکماتِ قدر کے طور پر سب سے زیادہ معتبر معیار کی حیثیت حاصل ہے اور خود آگاہی وہ علم ہے جس کا حصول احتسابِ ذات کے علاوہ کسی طور پر ممکن نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ سائنسی علم کی اگر کچھ قدر ہے تو وہ تب ہے جب اس کے ذریعے انسان اپنی ذات کے بارے میں بہتر سے بہتر فہم حاصل کرے۔ وہ اکثر کہا کرتا تھا کہ اپنے نفس، اپنی خودی اور اپنے آپ کو پہچانو اور یاد رکھو اگر تم یہ جان لیتے ہو کہ صحیح یا درست کیا ہے تو پھر ایسی صورت میں تمھارا یہی عرفان تمھیں خود بخود بغیر کسی کوشش کے صحیح عمل کی طرف مائل کردے گا۔ اور اگر تمھارا علم تمھیں خیر پر عمل اور شر سے اجتناب پر مجبور نہیں کرتا تو گویا تمھیں خیر و شر کا علم ہی نہیں۔ یعنی سقراط کے ہاں علم و عمل ایک وحدت میں پیروئے ہوئے ہیں۔ وہ علم جس پر عمل نہ کیا جائے، سقراط کے نزدیک سرے سے علم ہی نہیں۔

سقراط کے نزدیک علم کی اہمیت زندگی کی ہر شے سے بڑھ کر ہے۔ اس کا مشہور مقولہ ہے "علم خیر ہے Knowledge is Good"۔ سقراط کا سارا تصورِ علم اسی سہ لفظی جملے میں بند ہے۔ فلسفے میں خیر کا سوال ایک بنیادی سوال ہے یعنی یہ سوال کہ خیر کیا ہے؟ اس کا جواب سقراط کے ہاں یہ ہے کہ خیر علم ہے یا دوسرے لفظوں میں علم ہی خیر ہے۔ اسی طرح لاعلمی شر ہے۔

سقراط حیات بعد الموت Life after death کا بھی قائل تھا۔ اس کے مطابق مرنے کے بعد روح ایک ایسی دنیا میں چلی جاتی ہے جہاں اسے دوام اور ابدیت حاصل ہو جاتی ہے۔ سقراط سے پہلے یونان میں مختلف مادہ پرستانہ فلسفوں کے سبب روح کا تصور مسخ ہو چکا تھا، لیکن سقراط نے اسے پھر سے زندہ کردیا۔ سقراط بھی دیگر یونانی فلسفیوں کی طرح منکرِ وجودِ باری تعالیٰ نہیں تھا البتہ وہ بھی دیومالائی خداوں اور دیوی دیوتاوں کے خلاف تھا۔ ایک گفتگو میں سقراط کہتا ہے کہ مجھے خدا کی طرف سے حکم ہوا ہے کہ میں اپنی ساری عمر خودی کی اصلاح و نشونما کی تعلیم کیلئے وقف کردوں اور یقینا اس نے اپنی ساری عمر اصلاح نفس ہی کی کوششوں میں بسر

کی۔ بلآخر معاشرے کو "خراب" کرنے کے جرم میں اسے زہر کا پیالہ پینا پڑا جسے اس نے فلسفیانہ اطمینان کے ساتھ نوش کیا۔

سقراط کا جرم

سقراط ایک مذہبی انسان تھا لیکن اس کا خدا یونانیوں کے خود ساختہ خداوں سے الگ تھلگ تھا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ ایک خاص آواز میری رہنمائی کرتی ہے، وہ آواز میرے خدا کی ہے۔ میرا خدا ایک ہے جو مجھے ہدایات دیتا ہے لیکن یونانیوں کو اپنے "آفیشل" خداوں کے علاوہ کوئی خدا منظور نہ تھا۔ اس لئے سقراط کو سزائے موت سنادی گئی۔

سقراط کی سزائے موت اور اس پر چلنے والے مقدمے کے بنیادی مصادر اس کے دو شاگردوں افلاطون اور زینوفون کی کتب ہیں۔ ان دونوں کی کتاب کا نام Apology of Socrates (سقراط کی معذرت خواہی) ہے۔ جدید مصادر میں آئی ایف سٹون کی کتاب Why Socrates Died(1988 AD) اور روبن واٹر فیلڈ کی کتاب Dispelling the Myths(2009 AD) شامل ہیں۔ ان کتابوں کے علاوہ بھی اس موضوع پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ مختلف مولفین نے مختلف نقاط نظر بیان کئے ہیں البتہ ان میں جو باتیں مشترک ہیں میں انہی کو بیان کرنے پر اکتفاء کروں گا۔

ایتھنز میں کوئی بھی شخص کسی کے خلاف بھی مقدمہ دائر کروا سکتا تھا۔ سقراط کے خلاف جس شخص نے مقدمہ دائر کروایا اس کا نام میلٹس Meletus تھا جو ایک شاعر تھا۔ گواہوں کی موجودگی میں سقراط کو زبانی پیغام بھجوایا گیا کہ وہ سینٹرل ایتھنز میں مجسٹریٹ کے سامنے پیش ہو کر اپنی صفائی پیش کرے۔ اس مقدمے میں میلٹس کے ساتھ غالبا اینیٹس اور لیکون بھی شریک تھے۔ پہلی سماعت کی تاریخ متعین کی گئی اور سقراط کو عدالت میں حاضر کیا گیا۔ یہ عدالت پانچ سو مرد ججوں پر مشتمل تھی۔ ہمارے ہاں منصفین کی تعداد اتنی زیادہ نہیں ہوا کرتی لیکن اُس زمانے کے ایتھنز میں عموما ایسے مقدمات کیلئے پانچ سو منصفین فیصلہ صادر کیا کرتے تھے جنہیں عوام الناس جمہوری طریقے سے چنا کرتے تھے۔ یہ جج حضرات عموما 30 سال سے زائد عمر کے ہوا کرتے تھے، فیصلہ کثرت رائے کی بنیاد پر کیا جاتا تھا۔

ایتھنز میں وکیلوں کی بجائے لوگ اپنا مقدمہ خود لڑا کرتے تھے چنانچہ پانچ سو منصفین کی عدالت میں مجسٹریٹ نے میلٹس اور سقراط کو کٹہروں میں کھڑا کر لیا اور میلٹس کو حکم دیا کہ وہ سقراط پر عائد کردہ فردِ جرم پڑھ کر سنائے۔ مقدمے کی سماعت صبح کے وقت شروع کی گئی جو چھ گھنٹے تک جاری رہی۔ سقراط کے تمام شاگرد، اس کے دوست، مخالفین اور عوام الناس کا جم غفیر عدالت میں موجود تھا۔ میلٹس کو اپنے الزامات

ثابت کرنے کیلئے تین گھنٹے کا وقت دیا گیا (وقت کی پیائش پانی کی گھڑی سے کی گئی)۔ اس نے فرد جرم پڑھ کر سنائی، جس کے مطابق سقراط پر دو الزامات تھے؛

1۔ یہ کہ وہ ایتھنز کے "آفیشل" خداوں کا منکر ہے

2۔ یہ کہ وہ ایتھنز کے نوجوانوں کو آفیشل خداوں کے خلاف بھڑکاتا ہے اور ایک نئے خدا کو متعارف کرواتا ہے۔ (ایتھنز کے روایتی تناظر میں گویا وہ ملحد ہو چکا ہے)

یہ فرد جرم اپنی اصلی حالت میں قریبا 200ء تک محفوظ رہی لیکن بعد ازاں تلف ہو گئی۔ بعض محققین کے نزدیک مدعیان نے زیادہ زور پہلے جرم پر دیا جو کہ مذہبی نوعیت کا جرم تھا جبکہ بعض کہتے ہیں کہ مدعیان نے دوسرے جرم، جو قومی نوعیت کا جرم تھا، پر زیادہ زور دیا۔

افلاطون اور زینوفون اس بات پر متفق ہیں کہ بجائے اپنا دفاع کرنے کے، سقراط نے جان بوجھ کر منصفین اور میلیٹس کو اپنے خلاف ابھارا اور سوالات کے غیر متعلقہ جوابات دئے۔ محققین نے اس کی کئی توجیہات پیش کی ہیں۔ تین گھنٹے تک میلیٹس سقراط سے مختلف سوالات کرتا رہا اور سقراط بے تکے جوابات دیتا رہا۔

دوسرے مرحلے میں سوالات کی باری سقراط کی تھی اور اسے کہا گیا کہ اب وہ فرد جرم کی تردید کرے اور اپنے دفاع میں دلائل پیش کرے لیکن سقراط نے اپنے دفاع میں کوئی خاص دلچسپی ظاہر نہیں کی۔

غرض اب وہ مرحلہ آن پہنچا تھا جب منصفین نے اپنا اپنا فیصلہ سنانا تھا۔ فیصلہ سنانے کا طریقہ کار یہ تھا کہ عدالت میں دو برتن رکھے ہوتے تھے جن میں جج اپنا ووٹ ڈالتے تھے۔ مقدمے کے اختتام پر جب ووٹ شمار کئے گئے تو 280 ووٹ سقراط کے خلاف نکلے جبکہ 220 ججوں نے اس کے حق میں ووٹ دیا۔ یوں اکثریت کے اصول پر ایتھنز کی عدالت میں سقراط کو مجرم قرار دے دیا گیا۔

اب سقراط کے پاس دو راستے تھے۔ یا تو رواج کے مطابق زہر کا پیالہ پی جائے یا شہر چھوڑ کر چلا جائے۔ لیکن سقراط نے ایتھنز کو چھوڑنا گوارا نہیں کیا۔ رواج کے مطابق عدالت نے میلیٹس اور سقراط دونوں کو اجازت دی کہ وہ مجرم کیلئے کوئی سزا تجویز کریں۔ میلیٹس نے تو صاف صاف سزائے موت تجویز کر دی البتہ سقراط نے اپنے لئے ایک عجیب و غریب سزا متعین کی۔ اس نے جان بوجھ کر ہنسی مزاق کیا تا کہ منصفین اس کی سزائے موت پر مہر تصدیق ثبت کر دیں۔ اس نے کہا کہ میری عمر ستر سال ہو چکی ہے، میرے لئے یہ سزا کافی ہے کہ بقیہ تمام زندگی کیلئے حکومت میرے لئے کھانے پینے کا بندوبست کرے اور میرے لئے وظیفہ مقرر

کرے کیونکہ میں اہل ایتھنز کا خیر خواہ ہوں! لیکن مجسٹریٹ نے سقراط کو ڈانٹ دیا اور کہا کہ کوئی سنجیدہ سزا تجویز کرے۔ اس کے بعد سقراط نے کہا کہ مجھ سے میری جائیداد کا پانچواں حصہ لے لیا جائے (جو بہت کم تھا) لیکن عدالت نے منظور نہیں کیا۔ القصہ 360 ججوں نے سقراط کیلئے سزائے موت منظور کی جبکہ بقیہ 140 نے جرمانے کی سزا کے حق میں ووٹ دیا۔

موت اب سقراط کا مقدر ہو چکی تھی۔ اس کے شاگردوں سے کہا گیا کہ اسے آخری غسل دے دیں۔ یہ سن کر اسکا ایک شاگرد داڑھیں مار کر رونے لگا۔ سقراط نے اسے دلاسہ دیا اور کہا کہ میں اپنے جسم کو غسل خود دوں گا چنانچہ وہ نہا دھو کر عدالت میں حاضر ہوا اور اپنا آخری خطبہ سنایا، جس کے کچھ اقتباسات پیش خدمت ہیں۔

رسل (74) کے بقول؛

"God orders me to fulfill the philosopher's mission of searching into myself and other men."

"خدا مجھے حکم دیتا ہے کہ میں اپنے اور دوسروں کے نفوس پر غور و فکر کرنے کے فلسفیانہ مشن کو پورا کروں۔"

"Men of Athens, I honour and love you; but I shall obey God rather than you."

"اے ایتھنز کے رہنے والو! میں تمھاری عزت اور تم سے محبت ضرور کرتا ہوں لیکن میں تمھارے مذہب پر چلنے کی بجائے اپنے خدا کی اطاعت کروں گا۔"

"The hour of departure has arrived, and we go our ways- I to die, and you to live. Which is better God only knows."

"رخصت کی گھڑی آن پہنچی ہے، اب ہمیں اپنی اپنی راہ لگنا ہے، مجھے موت کی طرف اور تمھیں زندگی کی طرف، کونسی راہ بہتر ہے یہ صرف خدا ہی جانتا ہے۔"

افلاطون سقراط کی زبانی لکھتا ہے؛

"ایک فلسفی کبھی موت سے نہیں ڈرتا لیکن خودکشی کو حرام سمجھتا ہے۔" (یاد رہے ایتھنز میں خودکشی کو حرام نہیں سمجھا جاتا تھا۔)

جب اس کے ساتھی اس سے پوچھتے ہیں کہ خودکشی حرام کیسے ہے. تو وہ جواب دیتا ہے؛

"جب ایک مالک اپنے مویشیوں کو چرائے اور انہیں سیدھے رستے پر چلنے کا کہے ایسے میں ایک مویشی سیدھے رستے سے انحراف کرے تو مالک کا غصہ بجا ہے وہ ناراض ہوگا، مویشی اور مالک کا رشتہ بندے اور خدا

کے رشتے جیسا ہے۔ اگر بندہ خدا کے بتائے ہوئے رستے سے ہٹ کر چلے، اپنی مرضی کرے تو خدا ناراض ہوگا اس لئے بندے کو چاہیے کہ وہ اس وقت کا انتظار کرے جب اسکا خدا چاہتا ہو کہ بندہ اس کے پاس آئے، جیسے کہ میرا خدا مجھے بُلا رہا ہے اور میری موت کا وقت آن پہنچا ہے۔(1)

یہ 399ق م کا کوئی دن تھا جب دوپہر بارہ بجے کے قریب سورج سر پر تھا، سقراط اس کی کرنوں میں کہیں گم ہو گیا۔ وہ زہر کا پیالہ پی کر ہمیشہ کیلئے امر ہو گیا!

سقراط کو اگرچہ ایتھنز کی عدالت نے ملحد قرار دے کر سزائے موت دی لیکن یہ واضح ہے کہ وہ الحاد کے حقیقی معنوں میں ملحد نہیں تھا۔ اس کا جرم صرف اتنا تھا کہ اس نے توحید کی دعوت دی اور بت پرستی سے انکار کیا۔

افلاطون Plato اور اس کا عالم امثال

افلاطون (Plato (428/423 – 347/348 BC سقراط کے چند ہونہار شاگردوں میں سے ایک تھا۔ سقراط سے ملاقات کے وقت اسکی عمر قریبا بیس برس تھی، اس طرح وہ نوجوانی میں ہی سقراط کا شاگرد ہو گیا تھا۔ اس کے بعد وہ سقراط کی موت تک، تقریباً آٹھ برس اس کے ساتھ ہی رہا۔ اپنے عظیم استاد کی صحبت نے اس کی فکری اور عملی صلاحیتوں پر نہایت گہرا اثر چھوڑا۔

افلاطون کی زندگی کے چار ادوار ہیں جن میں اس نے مکالموں کی صورت میں اپنے اور اپنے استاد کے نظریات قلمبند کئے۔ اس نے ایتھنز میں ایک اکیڈمی بھی قائم کی اور اپنی وفات تک وہ یہاں شاگردوں کو تعلیم دیتا رہا۔ اکیڈمی کا مقصد علمی تحقیقات کرنا تھا۔ اس میں صرف فلسفے کی تعلیم ہی نہیں دی جاتی تھی بلکہ فلکیات، ریاضیات، خطابت اور سیاست وغیرہ کے مسائل بھی زیر بحث لائے جاتے تھے۔ اس اکیڈمی کا تفصلی ذکر آگے آئے گا۔ اس اکیڈمی کی عظمت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ سب سے بڑا یونانی فلسفی ارسطو یہیں کا پڑھا ہوا تھا۔

افلاطون نے متعدد مکالمے تحریر کئے۔ مورخین اس کی تصانیف کو مندرجہ ذیل ترتیب سے پیش کرتے ہیں۔

افلاطون کی زندگی کا پہلا دور یا مکالمات کی پہلی تقسیم سقراطی دور ہے۔ اس دور کے مکالمات میں

---

(1) Plato, Republic

افلاطون پر سقراط کا اثر نمایاں طور پر نظر آتا ہے اور بیشتر مکالمات کسی خاص نتیجے تک پہنچے بغیر ہی ختم ہو جاتے ہیں۔ اس دور کے مکالمات یہ ہیں؛

1۔ اپالوجی (Apology) : اس کا موضوع ہے سقراط کی سزائے موت، جس میں سقراط کے مقدمے اور اس کے آخری خطاب کو نقل کیا گیا ہے۔

2۔ کرائٹو (Crito) : اس مکالمے میں سقراط کو ایک وفادار اور محب وطن شہری کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ کرائٹو اسے جیل سے بھاگ جانے کا مشورہ دیتا ہے لیکن وہ انکار کر دیتا ہے کیونکہ وہ قوانین کا احترام کرتا ہے اور قانون کی بالادستی کیلئے اپنی جان تک گنوا دینے سے گریز نہیں کرتا۔

3۔ یودیفرو (Euthyphro) : اس میں نیکی، تقویٰ اور پاک کردار پر بحث کی گئی ہے۔

4۔ لاشز (Lashes) : اس میں جراءت پر بحث کی گئی ہے۔

5۔ آیون (Ion) : یہ مکالمہ شعراء اور خطباء کے مغالطوں پر تنقید ہے۔

6۔ پروٹاغورس (Protaghoras) : اس مکالمے میں سوفسطائی فلسفی پروٹاغورس کے اضافت پرستانہ نظریات کا رد کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ معروضی علم ممکن الحصول ہے۔

7۔ کارمیڈس (Charmides) : یہ مکالمہ ضبط نفس سے متعلق ہے۔

8۔ لے سس (Lysis) : یہ رفاقت سے متعلق ہے۔

9۔ جمہوریہ (Republic) : (پہلا حصہ) یہ عدل سے متعلق ہے۔

افلاطون کی زندگی کا دوسرا دور عبوری دور ہے جس میں وہ اپنے ذاتی نظریات کی تشکیل میں مصروف نظر آتا ہے۔ اس دور کے مکالمے یہ ہیں؛

10۔ گورجیس (Gorgias) : یہ مکالمہ سیاست کے عملی پہلو سے متعلق ہے۔

11۔ مینو (Meno) : اس میں فضیلت کی تعلیم کو نظریہ امثال کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے۔

12۔ یوتھیڈیمس (Euthydemus) : یہ سوفسطائیوں کے منطقی مغالطوں سے متعلق ہے۔

13۔ ہپییس (Happias) : (حصہ اول) یہ مکالمہ حُسن سے متعلق ہے۔

14۔ ہپییس (Happias) : (حصہ دوم) یہ مکالمہ برائی اور ارادے سے متعلق ہے۔

15۔ کریٹی لس (Cratylus) : یہ مکالمہ نظریہ لسان کے متعلق ہے۔

16۔ منکسی نیس (Menexenus) : اس مکالمے میں خطابت کے نقصانات بیان کئے گئے ہیں۔

افلاطون کی زندگی کا تیسرا دور بلوغت کا دور ہے۔اس دور میں وہ اپنے نظریات کی تشکیل کر چکا ہے۔اس دور کے مکالمے یہ ہیں؛

17۔ سمپوزیم (Symposium): اس مکالمہ کا مضمون یہ ہے کہ تمام دنیاوی حسن، حسن حقیقی کا پر تو ہے۔

18۔ فیدو (Phaedo): یہ مکالمہ امثال اور بقائے دوام سے متعلق ہے۔

19۔ جمہوریہ (Republic): (حصہ دوم) اس مکالمے میں ریاست کے تصور پر بحث کی گئی ہے اور مثالی ریاست کے نقوش کو واضح کیا گیا ہے۔

20۔ فیڈرس (Phaedrus): اس مکالمے میں محبت کی نوعیت اور فلسفیانہ خطابت کے امکان پر تبصرہ کیا گیا ہے۔

چوتھا اور آخری دور افلاطون کے ضعف کا دور ہے۔اس دور کے مکالموں میں یہ مکالمے شامل ہیں؛

21۔ تھیاٹیٹس (Theaetetus): اس میں بتایا گیا ہے کہ علم حسی ادراک نہیں ہے۔

22۔ پارمینائیڈیز (Parmanides): اس میں نظریہ امثال پر تنقید کا جواب دیا گیا ہے۔

23۔ سوفسطائیہ (Sophistes): اس میں نظریہ امثال کا دوبارہ جائزہ لیا گیا ہے۔

24۔ پولیٹکس (Politicus): اس میں ریاست کا نصب العین بتایا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ حکمران فلسفی ہونا چاہئے۔

25۔ فیلی بس (Philebus): اس میں لذت اور خیر کے تعلق کی تشریح کی گئی ہے۔

26۔ ٹائمیس (Timaeus): اس میں طبعی علوم کا تذکرہ ہے۔

27۔ کرائیٹیس (Critias): اس میں مثالی ریاست کا شاہی طرز حکومت سے موازنہ پیش کیا گیا ہے۔

28۔ لاز اینڈ اپی نومس (Laws and Epinomus): اس میں نظریہ امثال کی روشنی میں بتایا گیا ہے کہ فرد اور ریاست کی زندگی کیسی ہونی چاہئے۔

29۔ لیٹرز (Letters): یہ افلاطون کے آٹھ یا دس خطوط پر مشتمل ہے۔

مذکورہ بالا مکالموں کے اس مختصر تعارف سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ افلاطون کا فلسفہ کن موضوعات کے گرد گھومتا ہے۔افلاطون نے تاریخ فلسفہ میں پہلی مرتبہ ایک ایسا نظام فکر پیش کیا جو زندگی کے مختلف شعبوں مثلا سیاسیات، اخلاقیات، علمیات، طبیعیات اور مابعد طبیعیات وغیرہ کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔اس کے اہم ترین نظریات میں نظریہ علم، نظریہ امثال، نظریہ موجودات، نظریہ بقائے دوام،

نظریہ اخلاق اور نظریہ ریاست شامل ہیں۔

پچھلی فصل میں ہم نے دیکھا کہ ہیرا کلائٹس کے مطابق کائنات کی ہر شے ہر لمحے تغیر و تبدل کے عمل سے گزر رہی ہے اور جمود و سکون کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہے اور اس کے عین برعکس پارمینائیڈیز نے کہا تھا کہ کائنات کی ہر شے ہر لمحے حالتِ سکون میں ہے اور اس میں تغیر و تبدل نامی کسی شے کی کوئی کارفرمائی نہیں بلکہ یہ جتنی بھی تبدیلیاں اور تغیرات ہم دیکھتے ہیں یہ سب نظر کا دھوکہ ہے۔ افلاطون ان دونوں نظریات سے بخوبی آگاہ تھا۔ اس نے اپنے فلسفے میں دراصل انہی دو آراء کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی اور اپنے نظریہ امثال سے اس نے واضح کیا کہ یہ دونوں آراء بہ یک وقت درست ہیں۔ اس نے کہا کہ دنیا، ایک نہیں بلکہ دو ہیں۔ ایک عالم مادی اور دوسرا عالم امثال (تصوراتی عالم)۔ اس نے اس بات کی وضاحت یوں کی کہ ہیرا کلائٹس کا فلسفہ تغیر مادی دنیا کے حوالے سے بالکل درست ہے، کہ اس عالم مادی میں ہر آن تغیر و تبدل وقوع پذیر ہوتا رہتا ہے۔ اسی طرح پارمینائیڈیز کا فلسفہ سکون تصوراتی عالم کے تناظر میں بالکل درست ہے۔ یعنی افلاطون دو دنیاوں کا تصور پیش کرتا ہے۔ ایک مادی دنیا اور دوسری تصوراتی دنیا۔ وہ کہتا ہے کہ مادی دنیا غیر حقیقی اور التباسی دنیا ہے جبکہ عالم امثال اصل اور حقیقی عالم ہے۔ عالم امثال میں مختلف تعقلات یا سانچے موجود ہیں جو ازلی و ابدی اور جامد ہیں۔ ان تعقلات اور سانچوں کے ساتھ مادے کے تعامل کے نتیجے میں اشیاء پیدا ہوتی ہیں۔

سوفسطائیوں کے برعکس اپنے استاد کی طرح افلاطون یہ کہتا ہے کہ علم حسی ادراک نہیں ہے۔ سوفسطائیوں کا کہنا تھا کہ علم صرف وہی کچھ ہے جو ہمیں حواس خمسہ سے معلوم ہو لیکن افلاطون کہتا ہے کہ علم حسی ادراک کا نام نہیں ہے۔ پھر علم کیا ہے؟ افلاطون کہتا ہے، علم "تعقلاتForms" کو جان لینے اور ان سے اشیاء کی تشریح کر سکنے کا نام ہے۔ مزید وہ کہتا ہے کہ انسان کی روح جو عالم امثالRealm of Forms سے عالم مادہ میں آئی ہے، وہی علم کا منبع ہے، ان معنوں میں کہ علم درحقیقت ایک یاداشت ہے۔ یعنی روح جب تک عالم امثال میں موجود تھی تب تک تو سب کچھ جانتی تھی مگر جب وہ عالم مادی میں آتی ہے تو سب کچھ بھول جاتی ہے اور پھر جب ہم اشیاء کو دیکھ کر ان کے بارے میں کچھ جانتے ہیں تو دراصل یہ ہماری روح کیلئے کوئی نئی بات نہیں ہوتی بلکہ محض ایک بھولی ہوئی یاد کا یاد آنا ہوتا ہے۔

افلاطون تعقلات کو اپنی خاص اصطلاح میں "امثال (Forms)" کہتا ہے۔ لیکن یہ تعقلات، سانچے یا امثال کیا ہیں جن سے اشیاء کی تشریح کی جائے؟ تعقلات یا افلاطون کی زبان میں امثال دراصل وہ تصورات

کلیہ (General Ideas) ہوتے ہیں جو انسانی عقل ایک ہی قسم کی اشیاء میں پائی جانے والی مشترک اور لازمی صفات کی بنیاد پر قائم کرتی ہے۔ یعنی تعقل سے مراد ہے کسی شے کی اصل ماہیت، وہ صفت کہ اگر اس صفت کو موصوف میں سے نفی کر دیا جائے تو موصوف کی پوری شناخت ہی بدل جائے۔ افلاطون اشیاء کی مثل کو ان کی ماہیت یا ماہیت کو ہی "مثل" کہتا ہے اور یہ امثال عالم امثال میں موجود ہوتی ہیں۔ اس تصور کو ایک مثال سے سمجھئے۔ "انسان" فانی ہے۔ اس جملے میں لفظ "انسان" استعمال ہوا ہے جس میں بچے، بوڑھے، نوجوان اور خواتین سب شامل ہیں لیکن جب ہم لفظ "انسان" بولتے ہیں تو ہمارے ذہن میں کوئی مخصوص انسان مثلاً زید، بکر، فیصل، وغیرہ نہیں آتے بلکہ انسان کا ایک مخصوص تصور ہمارے ذہن میں ابھرتا ہے، ایک ایسا جاندار جس کی دو ٹانگیں ہیں، دو بازو، دو آنکھیں ہیں اور سیدھا کھڑا ہوتا ہے، جو حیوان ناطق ہے، وغیرہ وغیرہ۔ لفظ انسان کا یہ "عمومی تصورGeneral Idea" اسکا تعقل یا افلاطون کی اصلاح میں انسان کی "مثل Form" کہلاتا ہے۔ سقراط کے نزدیک علم کا تار و پود صرف اور صرف یہی تعقلات ہیں یعنی کسی بھی شے کا علم دراصل اس کی جماعت یا اس کے عمومی تصور میں پائی جانے والی لازمی اور مشترکہ صفات کے علم پر مبنی ہے۔ سقراط کا خیال تھا کہ صرف تعقلات کی مدد سے کسی مخصوص اور منفرد شے کی تشریح ہو سکتی ہے چنانچہ اس نے تعقلات کو وہ ذہنی اصول قرار دیا جو فکر کو صحیح راستے پر ڈالتے ہیں لیکن سقراط اس فلسفے پر مزید کام نہ کر سکا۔ افلاطون نے اپنے استاد کے نظریہ کو من و عن قبول کر لیا اور اس کو ایک مخصوص نہج پر مزید توسیع بھی دی اور تعقلات کو کائناتی اصول بھی بنا دیا لیکن افلاطون کی عظمت کا راز اس بات میں نہیں کہ وہ سقراط کی تائید کرتا ہے بلکہ اس امر میں مضمر ہے کہ وہ سقراط کے نظریہ علم کو ذہن انسانی کی چار دیواری سے نکال کر حقیقت کا بنیادی اصول بناتا ہے اور اس اصول سے کائنات کے ہر پہلو کی تشریح کرتا ہے۔

افلاطون در حقیقت پہلا تصوریت پسند Idealist فلسفی ہے۔ افلاطون کے بعد "تصوریت Idealism" فلسفے کی ایک بڑی روایت کے طور پر سامنے آتی ہے۔ افلاطون کی تصوریت، یا سادہ لفظوں میں، اس کے فلسفے کی بنیاد تعقلات (امثال) کی معروضیت پر ہے۔ لیکن تعقلات کی معروضیت سے کیا مراد ہے؟ جیسا کہ ابھی بیان ہوا کہ تعقل یا مثل سے مراد وہ بنیادی، لازمی اور مشترک صفات کا مجموعہ ہے جو ایک جیسی اشیاء میں پایا جائے۔ جب ہم لفظ "کتاب" بولتے ہیں تو اس سے کوئی خاص کتاب مثلاً اسلامیات، ریاضی، سائنس یا شاعری کی کتاب مراد نہیں ہوتی بلکہ کتاب کا ایک عمومی تصور ہمارے ذہن میں ہوتا ہے یعنی ایک ایسی شے کا تصور جس میں صفحات ایک جلد کے اندر ایک سمت سے بندے ہوئے ہوں۔ یہ کتاب کا تعقل، مثل یا تصور ہے جو

"کتاب" کہلانے والی ہر شے پر صادق آتا ہے کیونکہ یہ صفت ہر کتاب میں پائی جاتی ہے۔ اسی طرح افلاطون گھوڑے کی مثال دیتا ہے کہ جب ہم لفظ گھوڑا بولتے ہیں تو اس سے کوئی مخصوص مثلاً سفید یا کالا گھوڑا مراد نہیں ہوتا بلکہ اس سے ایک ایسا جانور مراد ہوتا ہے جو گدھے سے بڑا ہو لیکن اس پر سوار ہو کر دشمن کا مقابلہ کیا جاتا ہو۔ گھوڑا کہلانے کیلئے ضروری ہے کسی شے میں وہ تمام صفات پائی جاتی ہوں جن کے موصوف پر ہم لفظ "گھوڑا" کا اطلاق کرتے ہیں۔ غرض "عام" الفاظ جتنے بھی ہیں وہ دراصل افلاطون کے تعقلات Forms یا سانچوں ہی کے نام ہیں۔

یہاں تک تو بات سمجھ میں آتی ہے لیکن مشکل اس وقت پیدا ہوتی ہے جب افلاطون یہ کہتا ہے کہ تمام اشیاء دراصل انہی تعقلات اور مادے کے تعامل کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہیں یعنی اس کے نزدیک تعقلات یا امثال کا ایک مستقل خارجی وجود ہے۔ ایک مشکل یہ بھی ہے کہ تعقلات تو ہمارے ذہن کی پیداوار ہوتے ہیں، پھر خارج میں ان کی موجودگی کی دلیل کیا ہے؟ یعنی ہم جس شے کا تعقل رکھتے ہوں تو اس تعقل سے یہ کیسے لازم آتا ہے کہ وہ تعقل خارج میں بھی واقعی موجود ہو۔ علم کلام میں ہم وجود کی دو اقسام پڑھتے ہیں۔ وجود خارجی اور وجود ذہنی۔ تعقلات بظاہر وجود ذہنی معلوم ہوتے ہیں یعنی یہ صرف ہمارے ذہن میں ہوتے ہیں، جیسے دائرہ، دائرہ ہمارے ذہن میں موجود ہوتا ہے نا کہ خارج میں تو پھر کسی تعقل کے ذہن میں موجود ہونے سے یہ کیسے ثابت ہوتا ہے کہ وہ خارجی وجود بھی رکھتا ہے؟ ان سوالات کے جواب میں افلاطون کیا کہتا ہے؟

افلاطون یہ کہتا ہے کہ اگر ہم مختلف اشیاء کی جماعت بندی Classification کرتے جائیں تو ان کے تعقلات واضح ہوتے چلے جائیں گے۔ مثلاً گہرا نیلا، ہلکا نیلا، سکائے بلیو وغیرہ "نیلے" رنگ کی کیٹگری میں آتے ہیں۔ اور "نیلا" رنگ مختلف "رنگوں" میں سے ایک کیٹگری ہے۔ اور "رنگ" مختلف صفات میں سے ایک صفت ہے۔ اس طرح وہ تمام اشیاء کو مختلف کیٹگریز میں تقسیم کرتا ہے اور ہر کیٹگری کو وہ ایک تعقل قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر تعقل اپنے سے چھوٹے تعقلات کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے اور خود اپنے سے بڑے تعقل میں سمایا ہوا ہے۔ مثلاً "نیلا" ایک تعقل ہے جو اپنے سے چھوٹے تمام تعقلات (گہرا نیلا، ہلکا نیلا، سکائے بلیو) کو اپنے اندر سموئے ہوئے۔ لیکن "نیلا"، "پیلا"، "سرخ"، "سبز" وغیرہ بذات خود اپنے سے بڑے تعقل یعنی "رنگ" میں سمائے ہوئے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اس طرح تعقلات کی ایک باقاعدہ ترتیب، تقسیم اور جماعت بندی ہے۔ نیچے سے شروع ہونے والی تعقلات کی کثرت اوپر جا کر ایک واحد تعقل پر ختم ہو جاتی ہے اور وہ آخری یا حتمی تعقل "خیر مطلق" The Good ہے اور وہی خدا ہے۔ گویا افلاطون کے نزدیک کثرت

بتدریج کم ہوتی ہوئی بالآخر ایک واحدِ مطلق Absolute Unity "خیر مطلق" پر ختم ہو جاتی ہے۔

یہ ہے افلاطون کا وہ تصوراتی عالم یا عالم امثال جسے اس نے ہیر اکلائٹس اور پار مینائیڈیز کے فلسفوں میں مطابقت پیدا کرنے کیلئے وضع کیا۔

رہی یہ بات کہ تعقلات کے مادے کے ساتھ تعامل کے نتیجے میں اشیاء کیسے وجود پاتی ہیں؟ افلاطون اس کا کوئی خاطر خواہ جواب نہ دے سکا بلکہ وہ صرف اتنا کہتا ہے کہ تعقلات مجرد/خالص/بے شکل مادے پر اپنی چھاپ لگا دیتے ہیں تو شے وجود میں آ جاتی ہے۔ یقینا یہ جواب وضاحت طلب ہے لیکن افلاطون اس کی کوئی وضاحت نہیں کرتا۔ اس کی وضاحت ہمیں ارسطو دیتا ہے، جسے ہم زرا آگے چل کر دیکھیں گے۔ دوسرا سوال کہ وجود ذہنی خارج میں کیسے وجود رکھ سکتا ہے؟ افلاطون اس کے جواب میں کہتا ہے کہ وجود ذہنی ہی اصل وجود ہے، یعنی جس شے کا تصور ہمارے ذہن میں ہو وہی اس شے کا اصل وجود ہوتا ہے جو کہ عالم امثال میں پایا جاتا ہے اور جس شے کا تصور یا وجود ذہنی موجود نہیں، دراصل وہ شے ہی موجود نہیں۔ عالم مادی میں کوئی شے جس روپ میں پائی جاتی ہے وہ شے تو دراصل اپنی اُس اصل کی نقل ہوتی ہے جو عالمِ ذہنی یا عالم امثال میں پائی جاتی ہے۔ عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ وجود مادی اصل وجود ہے اور وجود ذہنی اس کی نقل ہے لیکن افلاطون وجود ذہنی (تعقل) کو اصل اور وجود خارجی/مادی وجود کو نقل بتاتا ہے۔

افلاطون اور الحاد

افلاطون خدا کا قائل تھا اور اپنے فلسفے میں وہ جا بجا خدا کا ذکر کرتا ہے۔ اگرچہ وہ ایک واحد مطلق خدا کے ساتھ چھوٹے خداوں کو بھی مانتا تھا لیکن بہر حال وہ ایک بڑے خدا اور مذہب کا بھرپور تصور رکھتا تھا۔ افلاطون نے خدا کیلئے اپنی تحریروں میں جو اصطلاح استعمال کی ہے وہ "صانع" ہے یعنی افلاطون کا خدا خالق کائنات کی بجائے صانع عالم کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ الہ یا صانع عالم نے کائنات کو عدم سے وجود نہیں بخشا بلکہ کائنات یا مادہ بھی خدا The Good (خیر مطلق) کی طرح قدیم ہے۔[75]

افلاطون سب سے پہلا اشتراکی Communist تھا۔ فلسفہ جدید میں کارل مارکس Carl Marx نے اس نظرئے کی تجدید نو کی۔ اشتراکیت Communism سے مراد یہ نظریہ ہے کہ ذرائع پیداوار پر فرد کی ذاتی ملکیت نہیں ہونی چاہئے بلکہ ہر طرح کی ملکیت مشترکہ یعنی ریاستی ہونی چاہئے۔ افلاطون ذاتی ملکیت کو تمام اخلاقی و سماجی برائیوں کی جڑ قرار دیتا ہے۔ اس نے اپنے سیاسی فلسفے میں جو مثالی ریاست کا تصور پیش کیا اس کا نظام اشتراکی ہی تھا۔ وہ کہتا ہے کہ ریاست کا حاکم یا بادشاہ فلسفی ہونا چاہئے تاکہ دوبارہ کبھی کسی سقراط کو زہر کا

پیالہ نہ پینا پڑے! اشفاق سلیم مرزا لکھتے ہیں،(76) کہ افلاطون کی کتاب "ری پبلک (جمہوریہ)" مشہور زمانہ کتاب ہے جس میں وہ اپنی مثالی ریاست کا تصور پیش کرتا ہے لیکن اپنی آخری دو کتب یعنی Statesman اور Laws بہت حد تک ری پبلک سے بہت سے معاملات پر اختلاف رکھتی ہیں جہاں اخلاقیات مذہب کے تابع ہو جاتی ہیں اور مذہبی رسومات سے منحرف ہونے والا یا ان رسوم کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے والا سزا کا مستحق ٹھہرایا جاتا ہے۔ پھر اس سے بھی ایک قدم آگے ریاستی سطح پر ایک مذہبی محکمہ احتساب Noeturnal Council کے متعارف کروانے پر زور دیا گیا ہے۔ افلاطون کہتا ہے کہ تعلیم کی طرح مذہب بھی ریاستی انتظام و انصرام کے ماتحت ہونا چاہئے جس کی ریاست کو نگرانی کرنی چاہئے، کسی کو بھی نجی طور پر مذہبی عبادات و رسوم کی اجازت نہیں ہونی چاہئے سوائے ان عبادت گاہوں کے کہ جہاں حکومت کے مقرر کردہ پروہت ہوں اور جو شخص بھی مروجہ مذہب سے روگردانی کرتا ہے اسے بدعتی Heretic قرار دیا جائے اور اسے سخت سزاوں کا مستحق ٹھہرایا جائے۔

سبائن کے بقول افلاطون الحاد کو ممنوع قرار دیتا ہے۔ وہ ملحدین کیلئے آخری سزا موت تجویز کرتا ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ افلاطون نے مذہبی خطاواروں کی سزا کیلئے پہلا باقاعدہ قدم اٹھایا۔ لیکن پھر اس سے آگے ایسے خطاواروں کیلئے ایک احتسابی ادارے کو بھی متعارف کروایا جس کے اراکین میں محافظین، تعلیم کا ڈائریکٹر اور نیک نامی کے بل بوتے پر مستند پروہت شامل تھے۔ یہ ادارہ کسی بھی کنٹرول سے ماورا تھا اور اس کو یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ ریاست کے تمام قانونی اداروں کی راہ نمائی اور نگہداشت کرے۔ افلاطون کی کتاب Laws (قوانین) میں اس ادارے کا ذکر "ری پبلک" کے بیانیے سے بالکل متضاد ہے جہاں اس ادارے کو "فلسفی بادشاہ" کا نعم البدل قرار دیا گیا ہے۔(77)

"قوانین" میں افلاطون ملحدین کیلئے ابتدائی طور پر پانچ سال کی قید کی سزا تجویز کرتا ہے۔ اس کے باوجود اگر کوئی الحاد سے باز نہ آئے تو افلاطون کہتا ہے کہ حکومت کو چاہئے کہ اسے سزائے موت دے دے۔

ارنسٹ بارکر نے کہا ہے کہ افلاطون ملحدوں کیلئے سزائے موت تجویز کرتا ہے۔ افلاطون ہم عصر مفکرین خصوصاً سوفسطائی فلسفی پروٹاغورس پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس کے نزدیک "ہر شے کا پیمانہ انسان ہے، پیمانہ انسان نہیں بلکہ خدا ہونا چاہئے۔"(78)

اکیڈمی Academy

387ق،م میں افلاطون نے علمی مسائل کے حل کیلئے درختوں کے جھنڈ میں ایک ادارہ قائم کیا تھا جسے "اکیڈمی "Academy کا نام دیا گیا۔ ارسطو نے اس اکیڈمی میں بیس سال (اور دوسری روایت کے مطابق آٹھ سال) افلاطون سے اکتساب فیض کیا اور افلاطون کی وفات کے بعد اس نے اپنا الگ سکول بنالیا جس کا نام لائسیم Lyceum تھا۔ افلاطون کی اس اکیڈمی کے دروازے ہر شخص کیلئے کھلے نہیں تھے بلکہ اکیڈمی کے صدر دروازے پر یہ عبارت کندہ تھی،

"*ageometretos me eisito*"

"Let no man ignorant of geometry enter here." (79)

" جسے جیومیٹری نہیں آتی وہ اندر نہ آئے۔"

لہٰذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اکیڈمی کوئی سکول یا تعلیم گاہ نہیں تھی بلکہ یہ ایک خاص ادارہ تھا جس میں افلاطون اپنے شاگردوں اور دوستوں کے ساتھ مختلف موضوعات پر طویل مباحث کیا کرتا تھا۔ وہ ایک مسئلہ اپنے شاگردوں کے سامنے پیش کرتا اور پھر اس پر ان سے رائے لیتا، رائے لینے کے بعد ہر ہر رائے پر جرح و تعدیل کی جاتی اور اس طرح ہر علمی مسئلے پر سیر حاصل گفتگو کی جاتی تھی۔

387ق م تا 266ق م، تقریباً سوا سو سال تک اس اکیڈمی پر افلاطونی فلسفے کے اثرات نمایاں رہے لیکن بعد ازاں اکیڈمی کے سربراہان کے افکار میں تبدیلیاں آنا شروع ہو گئیں اور اکیڈمی افلاطون کی اصل تعلیمات سے منحرف ہو گئی۔ 266ق م سے آرسیلیئیس کی قیادت میں اکیڈمی کا ایک نیا فکری دور شروع ہو گیا، اس لئے اب اکیڈمی کو "جدید اکیڈمی "New Academy کہا جانے لگا۔

379-266ق م تک اکیڈمی کے سربراہان یہ تھے؛

- ❖ Plato, 379-347 BC
- ❖ Speusippus, 347-339 BC
- ❖ Xenocrates, 339-314 BC
- ❖ Polemo, 314-269 BC
- ❖ Crates, 269-266 BC

کریٹس کے بعد آرسیلیئیس اکیڈمی کا سربراہ ہوا جو تشکیکی فکر سے متاثر تھا۔ اگرچہ افلاطون کی وفات کے بعد اسکی اکیڈمی میں تعلیم و تعلم کا سلسلہ مختلف الافکار سربراہوں کی زیر نگرانی جاری رہا لیکن اس کا بنیادی نظام اور نصاب تعلیم وہی تھا جو افلاطون نے رائج کیا تھا۔ لیکن آرسیلیئیس کی سرکردگی میں یہاں تشکیکی نظریات کی

تعلیم شروع ہو گئی، اس لئے افلاطون کی اکیڈمی کا نام جدید اکیڈمی پڑ گیا۔(80)

تشکیکی نظریات کیا تھے؟ ان کا جائزہ اگلی فصل میں لیا جائے گا۔

سیکسٹس ایمپریکس Sextus Empiricus نے اکیڈمی کے پانچ ادوار گنوائے ہیں جبکہ سسرو کے مطابق اکیڈمی کے قدیم اور جدید صرف دو ادوار ہیں۔ سیکسٹس ایمپریکس کے مطابق یہ پانچ ادوار مندرجہ ذیل سربراہان سے منسوب ہیں؛

1۔ پہلا دور، افلاطون

2۔ دوسرا دور، آرسیلئیس

3۔ تیسرا دور، کارنیاڈیز

4۔ چوتھا دور، فِلو اور چارمیڈز

5۔ پانچواں دور، اینٹی اوکس

القصہ تمام محققین اس بات پر متفق ہیں کہ آرسیلئیس نے اکیڈمی کو ایک نئی فکر کی راہ پر ڈال دیا تھا۔ آرسیلئیس کے بعد جدید اکیڈمی کے سربراہان کی ترتیب یوں ہے۔

- ❖ Arcesilaus, 266-241 BC
- ❖ Lacydes, 241-215 BC
- ❖ Evander, 205-165 BC
- ❖ Hegesinus, 160 BC

مذکورہ چار اساتذہ کے دور کو مڈل اکیڈمی اور دوسری اکیڈمی Second Academy بھی کہا جاتا ہے۔ 155ق م میں کارنیاڈیز (Carneades(214-128 BC اکیڈمی کا سربراہ بنا جو اکیڈمی کے اہم ترین سربراہوں میں سے ایک ہے۔ کارنیاڈیز کے بعد یہ فہرست یوں ہے؛

- ❖ Carneades, 155 BC
- ❖ Clitomachus, 129-110 BC
- ❖ Philo of Larissa, 110-84 BC
- ❖ Antiochus, 90 BC

86ق م میں Lucius Cornelius Sulla نے ایتھنز فتح کر لیا اور اکیڈمی کو تہس نہس کر ڈالا۔ دو سال بعد اینٹی اوکس (Antiochus of Ascalon(125-68 BC نے دوبارہ تعلیم کا سلسلہ شروع تو کیا

لیکن وہ اکیڈمی کا تسلسل نہیں بلکہ اسکا پرائیویٹ سکول تھا جس کا نام پٹالمی Ptolemy تھا۔ رومن فلسفی سسرو اسی پٹالمی میں اینٹی اوکس سے پڑھتا رہا تھا۔

بعد ازاں افلاطون کی اکیڈمی کو غلط طور پر نوفلاطونیوں Neoplatonists کے ساتھ بھی منسوب کیا گیا لیکن محققین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نوفلاطونیوں کا افلاطونی فکر سے کوئی جوہری تعلق نہیں تھا۔ یہ اکیڈمی پلوٹارک نے بنائی تھی جسے پروکلس کے عہد میں کافی شہرت ملی لیکن 529ء میں رومی بادشاہ جسٹنین اول Justinian-I نے اس اکیڈمی کو بند کر دیا۔

ارسطو Aristotle اور اس کی علل اربعہ



(ارسطو زمین کی طرف جبکہ افلاطون آسمان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے)

لفظ فلسفہ سنتے ہی سب سے پہلا نام جو ذہن میں آتا ہے وہ "ارسطو" ہے۔ آپ کسی بھی سائنسی یا عقلی علم کی کوئی بھی ابتدائی کتاب اٹھا کر پہلے باب سے مطالعہ شروع کریں تو آپ کو کہیں نہ کہیں یہ لکھا ضرور مل جائے گا کہ اس علم کا آغاز ارسطو سے ہوتا ہے۔ یہ حقیقت ہے، ارسطو کا دماغ دنیا کے زرخیز ترین دماغوں میں سے ایک تھا۔

ارسطو Aristotle (385-323 BC) نے بیس سال تک افلاطون کی اکیڈمی میں علم حاصل کیا۔ اس اکیڈمی میں ارسطو کی حیثیت صرف ایک طالب علم کی سی نہیں تھی بلکہ وہ لیکچر بھی دیا کرتا تھا اور افلاطون کے قائم مقام کے فرائض بھی سرانجام دیا کرتا تھا۔ طالب علمی کے زمانے میں ارسطو صرف ایک ہی کام کیا کرتا تھا اور وہ تھا اپنے استاد افلاطون کے مکالمات اور دوسرے فلسفیوں کی آراء کی جمع و تدوین کرنا۔ ارسطو نے زندگی

بھر تحقیق و تالیف جاری رکھی اور تقریباہر موضوع پر ایک یادگار کتاب چھوڑی ہے۔اس نے جن موضوعات پر کتابیں لکھیں ان میں سیاسیات، اخلاقیات، فزکس، کیمسٹری، بیالوجی، زولوجی، باٹنی، سائیکالوجی، تھیالوجی (علم الکلام)، سوشل سائنسز، نیچرل فلاسفی، کوسمولوجی، طبیعیات، مابعد الطبیعیات، وجودیات، علمیات، منطق، موسیقی، حساب، شاعری، تاریخ فلسفہ اور آرٹ وغیرہ قریبا سب ہی اہم علوم شامل ہیں۔ محققین نے ارسطو کی تالیفات کی تعداد ایک ہزار کے قریب بتائی ہے۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ارسطو نے اتنے سارے موضوعات پر آخر کیسے اتنا کچھ لکھ لیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ارسطو نے سب سے پہلے اپنا ایک منطقی نظامLogical Systemترتیب دیا، جسے ارسطوی منطقAristotelian Logicکہتے ہیں، اس کے بعد اس نے اپنی منطق کو ہر ہر مضمون پر منطبق کیا اور اس طرح مختلف علوم میں نئی نئی دریافتیں پیش کیں۔اس کا طریقہ کار استخراجیDeductiveتھا۔اولا اس نے کچھ مقدمات قائم کئے اور پھر ان مقدمات کی روشنی میں جزیات کے احکام اخذ کرتا چلا گیا۔

ارسطو نے اپنے استاد افلاطون کے فلسفے سے کثیر اختلاف کیا اور اپنا ایک الگ اور مستقل فلسفیانہ نظام پیش کیا بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ارسطو نے افلاطون کے فلسفے کو سر کے بل کھڑا کر دیا۔ وہ اس طرح کے افلاطون کے مطابق عالم مادی عالم امثال کی نقل تھا لیکن ارسطو کہتا ہے کہ نہیں، ہم جو کچھ مادی عالم میں دیکھتے ہیں، یہ سب اشیاء اصل ہیں اور عالم امثال کے تعقلات ان کی نقول ہیں۔ارسطو کے نزدیک افلاطون کا یہ نظریہ غلط ہے کہ مادی عالم تصوراتی عالم سے وجود پاتا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ تصوراتی عالم کا مستقل اور متوازی کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ ہم اس مادی عالم میں جو کچھ دیکھتے ہیں، ان کے تجربے ہی کے نتیجے میں ہمارے تصورات اور تعقلات ہمارے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ایسا نہیں ہے (جیسا کہ افلاطون کہتا تھا) کہ تعقلات پہلے سے موجود ہوں اور اشیاء بعد میں وجود پائیں بلکہ مادی اشیاء پہلے سے موجود ہیں اور تعقلات کا نمبر دوسرا ہے۔ارسطو نے افلاطون کے فلسفے پر جو تنقید کی اسے اصطلاح میں The Third Man Argumentکہتے ہیں۔

ویٹیکن سٹیVatican Cityمیں پڑی افلاطون اور ارسطو کی تصویر، جو اوپر پیش کی گئی ہے، کو دیکھئے تو اس میں ارسطو اپنے ہاتھ سے نیچے کی طرف اشارہ کرتا ہوا دیکھا گیا ہے جبکہ افلاطون اوپر کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ افلاطون فلسفے کو زمین سے اٹھا کر آسمان پر لے گیا تھا اور ارسطو اسے دوبارہ سے زمین پر لے آیا۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ افلاطون کے نزدیک اصل دنیا اوپر کی دنیا یعنی تصوراتی دنیا ہے جبکہ ارسطو کے نزدیک اصل دنیا نیچے کی دنیا یعنی مادی دنیا ہے۔

افلاطون کے فلسفے میں اس سوال کا کوئی معقول جواب نہیں تھا کہ کوئی مادی شے کیسے وجود میں آتی ہے؟ اس سوال کو ارسطو نے حل کیا۔ ارسطو کہتا ہے کہ اشیاء چار علتوں (وجوہاتCauses) کے سبب وجود پذیر ہوتی ہیں۔ وہ چار علتیں اور ان کی وضاحت حسب ذیل ہے؛

1۔ علت مادی Material Cause

2۔ علت فاعلی Efficient Cause

3۔ علت صوری Formal Cause

4۔ علت غائی Final Cause

علت مادی سے مراد وہ خام مواد یا مجرد مادہ ہے جو کسی شے کی تعمیر و تشکیل میں کھپتا یا کام آتا ہے یعنی وہ مواد جس سے کوئی شے بنتی ہے۔ مثلاً اگر لکڑی کی میز کو دیکھا جائے تو میز کے لئے استعمال شدہ "لکڑی" اس کی علت مادی ہے۔

علت فاعلی سے مراد وہ قوت، حرکت اور تغیر ہے جو مجرد مادے یا خام مواد پر عمل کرتا ہے، جس کے نتیجے میں شے وجود میں آتی ہے۔ مثلاً میز کی تیاری کے دوران میز بنانے والا کاریگر جو قوت صرف کرکے میز بناتا ہے، وہ قوت اس میز کی علت فاعلی ہے۔

علت صوری سے مراد شے کی شکل و صورت، ترتیب و نظم اور ماہیت ہے۔ میز ہی کی مثال کو دیکھا جائے تو میز چار ٹانگوں اور ایک تختے پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہی میز کی شکل و صورت اور ترتیب و نظم ہے۔ اسی طرح گیند گول ہوتا ہے، گویا میز کی یہ مخصوص شکل اور گیند کی گولائی ان کی صوری علتیں ہیں۔

علت غائی سے مراد شے کی حتمی شکل اور وہ مقصد ہے جس کے حصول کیلئے کوئی شے وجود میں آتی ہے۔ علت غائی وہ نصب العین ہے جو حرکت و تغیر اور قوت (علت فاعلی) کی رہنمائی کرتا ہے۔ سنگ مرمر سے جب کوئی مجسمہ بنتا ہے تو سنگ مرمر کے خام ٹکڑے کو علت مادی، سنگ تراش کو علت فاعلی اور اس کے ذہن میں موجود مجسمے کے خاکے کو اگر ہم علت صوری تسلیم کر لیں تو مجسمہ سازی کے پورے پروسیس Processکے بعد ایک مکمل مجسمہ، جو وجود میں آجاتا ہے، ارسطو کے نزدیک وہ اسکی حتمی شکل یا علت غائی یا آخری مقصد ہے۔

ارسطو کہتا ہے کہ علت غائی کی اہمیت کو سب سے پہلے انیکساغورس نے دریافت کیا تھا۔ اس کے نزدیک ناوس Nousکا مقصد کائنات کی غایت کی تشریح کرنا تھا لیکن بعد ازاں انیکساغورس کا فلسفہ میکانکیت کا شکار ہو

گیا۔ اسی طرح افلاطون نے بھی علت غائی کی اہمیت کو تسلیم کیا۔ خیر مطلق Absolute Good کا تصور اس کے فلسفہ میں غائی علت کا درجہ رکھتا ہے لیکن افلاطون نے اس پر مزید تحقیق نہیں کی تھی۔ ارسطو ان چار علتوں پر مزید تحقیق کرتا ہے اور ان چاروں علتوں کو ایک "صورت Form" کے تصور میں ضم کر دیتا ہے۔ علت صوری وہ خاکہ ہے جو تکمیل سے پہلے موجود ہوتا ہے اور بلواسطہ یا بلاواسطہ مادہ کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ اس طرح یہ حرکت کا سبب بن جاتا ہے۔ اگرچہ خود اس کے اندر حرکت نہیں ہوتی۔ تاہم اس کی طرف خام مادہ خود بخود کھنچتا چلا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے علت صوری ہی علت فاعلی کا کام کرتی ہے۔ مزید برآں علت غائی بھی علت صوری کا اظہار ہوتا ہے یعنی علت صوری جب اپنی تکمیل کے مراحل طے کر چکتی ہے تو علت غائی بن جاتی ہے۔ ارسطو کے خیال میں علت مادی کو اس طور پر کسی دوسری علت میں مدغم نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرح وہ صورت Form اور مادہ Matter کے دو متضاد اصولوں کو تسلیم کرتا ہے اور ساری کائنات کی تشریح مادہ و صورت کے اسی اصول پر کرتا ہے۔[81]

ارسطو کہتا ہے کہ ہر علت Cause اپنے معلول Effect سے زیادہ طاقت ور ہوتی ہے کیونکہ اگر علت معلول سے زیادہ طاقت ور نہ ہو تو پھر وہ معلول میں تغیر پیدا نہیں کر سکتی اور جب تک تغیر (علت فاعلی) کی تکمیل نہ ہو جائے کوئی معلول (شے) وجود میں نہیں آ سکتا پس علت کا معلول سے زیادہ طاقت ور ہونا لازم ہے۔ گویا ارسطو علت و معلول کا ایک قانون پیش کرتا ہے جسے قانون تعلیل Law of Causality کہتے ہیں۔ اسی قانون سے ارسطو خدا کا وجود بھی ثابت کرتا ہے۔ اس نے خدا کے وجود پر چند عقلی دلائل قائم کئے ہیں جن پر اڑھائی ہزار سال سے بحث مباحثہ جاری ہے البتہ یہاں ہم صرف دو دلائل کو زیر بحث لائیں گے۔

ارسطو کہتا ہے کہ خدا "علت اولیٰ The Final Cause/Cause of all causes" ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کائنات میں کوئی بھی واقعہ بغیر کسی علت Cause کے وقوع پذیر نہیں ہوتا۔ اگر ہم کسی واقعہ کے اسباب پر غور کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہر واقعے کے پیچھے اسباب کی ایک پوری قطار ہوتی ہے جن میں ہر علت ایک معلول پیدا کرتی چلی جاتی ہے اور بالآخر کوئی واقعہ یا معلول رونما ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر پھل ایک معلول ہے۔ پھل کی علت درخت ہے، درخت کی علت بیج ہے، بیج کی افزائش کی علت زمین کی زرخیزی ہے، زرخیزی کی علت بارش ہے، بارش کی علت بادل ہے، بادل کی علت بھاپ ہے، بھاپ کی علت حرارت ہے اور حرارت کی علت سورج ہے۔ ہر علت اپنا معلول پیدا کرتی چلی جاتی ہے۔ اسے قانون تعلیل کہتے ہیں۔ ارسطو کے نزدیک یہ اصول ہماری پوری کائنات میں کارفرما ہے۔ ہر واقعے، ہر حادثے، اور ہر معلول کے پیچھے ایک علت ہے، اس

سے پیچھے ایک اور علت ہے اور اس سے پیچھے ایک اور علت۔ اور علتوں کا یہ سلسلہ پیچھے کی طرف چلتا چلا جاتا ہے۔

ارسطو نے قانون تعلیل سے وجود باری تعالیٰ پر یوں استدلال کیا کہ چونکہ ہر معلول کیلئے ایک علت کا ہونا ضروری ہے اور علت کا اپنے معلول سے زیادہ طاقتور ہونا بھی ضروری ہے پس اس کائنات کی بھی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہونی چاہیئے۔ وہ کہتا ہے کہ حیات وکائنات کے تمام مظاہر کی یہ پہلی یا حتمی علت The First Cause/Final Cause، جس نے تمام معلولات (مظاہر فطرت اور حیات وکائنات) کو پیدا کیا یعنی جس نے ہمارے جہان کے ہر نظام کو تخلیق کیا، وہ فائنل کاز ہی خدا ہے۔ علم الکلام میں ہم اسے "علت العلل Cause of all causes" یعنی تمام علتوں کی علت کہتے ہیں۔ اسلامی ڈسکورس میں ہم اسی علت العلل کو "مسبّب الاسباب (اسباب/عالم اسباب کا پیدا کرنے والا)" کہتے ہیں۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہر علت کے پیچھے کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے تو پھر اس پہلی علت کی علت کیا ہے؟ یعنی اگر خدا نے ہر شے کو پیدا کیا تو پھر خدا کو کس نے پیدا کیا؟ ارسطو اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ علت ہمیشہ اپنے معلول سے زیادہ طاقتور ہوتی ہے جبھی تو وہ معلول کو واقع کر سکنے کی اہل ہوتی ہے۔ فائنل کاز یا خدا کو علت العلل کہنے کا مطلب ہی یہ ہے کہ اس کی کوئی علت نہیں یعنی اس کو کسی نے بھی پیدا نہیں کیا کیونکہ اس سے زیادہ طاقت ور کوئی ہے ہی نہیں۔ وہی سب سے زیادہ طاقتور ہے، وہی تمام مخلوقات کا خالق ہے۔ اور اگر اسے بھی کسی نے تخلیق کیا ہوتا تو پھر وہ خالق اول نہ ہوتا۔ لیکن چونکہ وہی خالق اول ہے اس لئے منطقی طور پر لازم آتا ہے کہ اسے کسی نے تخلیق نہ کیا ہو۔ (وجود باری تعالیٰ کی اس دلیل کو کونیاتی دلیل بھی کہا جاتا ہے۔ اس پر مزید بحث اگلے ابواب میں آئے گی، یہاں صرف تعارف کروانا مقصود تھا۔)

وجود باری تعالیٰ کو ثابت کرنے کیلئے ارسطو دوسری دلیل وجود حرکت اور تغیر و تبدل سے دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر شے میں ہر لمحے تغیر واقع ہو رہا ہے۔ یعنی ہر لمحے کسی نہ کسی محرک سے کوئی نہ کوئی شے حرکت پا رہی ہے، پھر چونکہ پوری کائنات ہی میں حرکت ہر لحظہ جاری و ساری ہے اس لئے ضروری ہے کہ ہم کسی ایسے وجود یا ہستی کو مانیں جو ان تمام حرکتوں کو حرکت دینے والا اور متحرک رکھنے والا ہو لیکن خود غیر متحرک ہو۔ یہی محرک اول یا غیر متحرک محرکThe Unmoved Moverخدا ہے۔ ارسطو اسے The Prime Moverکا نام بھی دیتا ہے۔

یہاں یہ بات مد نظر رہے کہ ارسطو کے نزدیک دنیا میں بنیادی طور پر تین اصول کارفرما ہیں۔

مادہMater، صورت Formاور حرکتMotion اور خدا خالص صورت the Pure Form ہے جو مادے سے بالکل پاک ہے۔ ارسطو اگرچہ خدا کو ازلی و ابدی مانتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ افلاطون کی طرح مادے کو بھی قدیم مانتا ہے۔ افلاطون نے خدا کو خیر مطلق کا نام دیا تھا جبکہ ارسطو اسے صورت مطلق کی اصطلاح میں بیان کرتا ہے۔

ارسطو کے فلسفے میں خدا کے دو کردار ہیں۔ ایک طرف وہ غیر متحرک محرکِ اول ہے جو کائنات میں ہونے والے ہر تغیر کے پیچھے کارفرما قوت کے طور پر موجود ہے اور دوسری طرف وہ علت اولیٰ ہے جو کائنات کے ہر معلول کی حتمی علت ہے۔ ارسطو کے الہیاتی نظریات اس کی کتاب "طبیعیاتPhysics" کے چھٹے اور ساتویں، اوراس کی کتاب "مابعدالطبیعیاتMetaphysics" کے ساتویں باب میں محفوظ ہیں۔

منطقی طور پر خدا کے وجود کو تسلیم کیا جانا ضروری ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں ارسطو پہلے چند مقدمات قائم کرتا ہے اور پھر ان سے نتیجہ اخذ کرتا ہے؛

مقدمہ اول: کائنات میں ہر آن تغیر ہے

مقدمہ ثانی: حرکت کیلئے محرک کا وجود لازم ہے

مقدمہ ثالث: محرک اول کا غیر متحرک ہونا لازم ہے

پس ثابت ہوا کہ کائنات کیلئے ایک ایسا محرک اول لازم ہے جو بذات خود غیر متحرک ہو

اینتھنی کینی نے ارسطو کے استدلال کو یوں بیان کیا ہے

"If it is true that when A is in motion there must be some B that moves A, then if B is itself in motion there must be some C moving B and so on. This series cannot go on for ever and so we must come to some X which moves without being in motion (7. 242 a 54– b 54, 256 a 4–29)."(82)

اگر یہ درست ہے کہ الف حرکت میں ہے تو لازم ہے کہ کوئی ب موجود ہے جس نے الف کو حرکت دی ہے۔ پھر اگر ب بھی حرکت میں ہے تو لازم ہے کہ اسے حرکت میں لانے والا کوئی ج موجود ہو اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا چلا جاتا ہے۔ چونکہ تسلسل Continuity ناممکن ہے لہٰذا لازم ہے کہ کوئی ایک ایسا وجود موجود ہو جو سب کو حرکت دینے والا ہو مگر خود غیر متحرک ہو۔

ارسطو معروف یونانی فاتح سکندر اعظم Alexander the Great کا استاد تھا، جس سے سکندر نے قریبا اڑھائی سال اکتساب فیض کیا اور مختلف علوم میں نگاہ پیدا کی۔ سکندر کی فتوحات کے احوال تو تاریخ کی کتب میں موجود ہیں البتہ 323 ق م میں سکندر اور ارسطو کی وفات کے بعد ایک نئے فکری عہد کا آغاز ہوتا ہے جس نے

یونانی فلسفے میں نئی روایات کو جنم دیا۔ فلسفے کے ان نئے مکاتب فکر کے بانیان سقراط، افلاطون اور ارسطو کے معاصرین اور تلامذہ ہی تھے۔ ان مکاتب فکر کو سقراط، افلاطون اور ارسطو کی حیات میں پذیرائی نہیں ملی اور نہ مل سکتی تھی۔

کلبی مکتب فکر Cycnic School of Thought

سقراط کی اخلاقیات Ethicsکے کئی پہلو تھے۔ ان میں سے کچھ پہلو بعض اوقات ایک دوسرے سے متعارض بھی ہو جاتے تھے۔ ان میں سے ہر ہر پہلو یا روایتِ فکر کو سقراط کے شاگردوں نے اپنا بنیادی مقدمہ بنا کر غیر معمولی اہمیت دے دی اور اس طرح الگ مکاتب فکر کی بنیاد رکھ لی حالانکہ خود سقراط نے کسی بھی مکتب فکر کی بنیاد نہیں رکھی تھی۔ تاہم اس کی تعلیمات کی نوعیت ایسی تھی کہ اس کے شاگردوں میں علمی اختلاف ہوا اور وہ مختلف فرقوں میں بٹ گئے۔ ان مکاتب فکر کو شہرت ہیلنیاتی دور میں حاصل ہوئی۔

اس سلسلے میں جو اہم مکاتب فکر وجود میں آئے، وہ یہ ہیں؛

کلبی مکتب فکر، سائنکس (Cynics)

سیرینی مکتب فکر، سیرئینکس (Cyrenaics)

مغازی مکتب فکر، میغاریز (Megarians)

ایلیانی مکتب فکر (Elean-Eretrians)

یہاں میں صرف کلبی مکتب فکر ہی کے تعارف پر اکتفاء کروں گا۔ اس کی بنیاد اینٹس تھنیز Antisthenes (445-365 BC) نے رکھی جو اواخر پانچویں صدی ق م میں سقراط کا شاگرد تھا۔ بعد ازاں جماعت کلبیہ Cynics کے اہم نمائندگان میں دیو جانس کلبی، اور کریٹس کے نام سر فہرست ہیں۔ اس جماعت کو کلبیہ (کتوں والے) اس لئے کہا جاتا ہے کیونکہ یہ مفکرین کتوں جیسی آزاد اور آوارہ زندگی بسر کرنے کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ کلبی فلسفہ دراصل ایک دنیا بیزار فلسفہ ہے۔ اس فکر کو اگر ایک سطر میں بیان کیا جائے تو یوں ہے کہ انسان کو ایسا ہونا چاہیئے کہ اسے بنیادی ضرورتوں کے علاوہ کسی بھی شے کی مطلّقا کوئی فکر نہ ہو۔ کلبی فکر کی کچھ نمایاں تعلیمات یہ ہیں کہ انسان کو فطرت کے مطابق زندگی گزارنی چاہیئے۔ یعنی انسان نے آج تک جو کچھ بھی ایجاد کیا، دریافت کیا یا تشکیل دیا وہ سب فضول اور بے کار ہے کیونکہ یہ سب کچھ فطرت میں ترمیم یا اضافے کے مترادف ہے لہٰذا ہر انسان کو چاہیئے کہ وہ ہر قسم کی آسائش اور دنیاوی لذت سے منہ پھیر کر فطرت کا ہو رہے، جانوروں کی طرح فطری زندگی گزارے، گویا خاک کا پیکر خاک نشین ہو کر رہے۔ کلبی

فلاسفہ کہتے ہیں کہ دلی خوشی، سکون اور اطمینان صرف امیر طبقہ ہی نہیں بلکہ ہر انسان حاصل کر سکتا ہے۔ بلکہ غرباء زیادہ تسکین حاصل کر سکتے ہیں کیونکہ وہ فطرت سے قریب تر ہوتے ہیں۔ حقیقی خوشی چونکہ خاک نشینی میں ہے اس لئے ہر دنیاوی شے سے احتراز کرکے ہی دلی سکون میسر آ سکتا ہے۔

تاریخ فلسفہ میں سب سے زیادہ مزاحیہ اور پاگل فلسفیوں میں کلبی فلاسفہ سرفہرست ہیں۔ خصوصا دیوجانس کلبی (Diogenes (412-323 BC نے کلبی فکر کو اس کی انتہا تک پہنچا دیا۔ وہ ایتھنز میں ایک بڑے ٹب کے اندر رہتا تھا اور ننگے پاوں، نہایت مختصر اور پھٹے پرانے لباس میں دیوانوں کی طرح بازار میں گھوما کرتا تھا۔ اس کا کُل سرمایہ، پہننے کیلئے چند ٹاکیاں، ایک چھوٹی سا تھیلا اور ایک پیالہ تھا۔ وہ اپنی فکر کا پیکر مجسم تھا یعنی اس کے قول و فعل میں تضاد نہیں تھا۔ اس کے چند انوکھے واقعات زباں زد عام ہیں، مثلا ایک بار اس نے کسی شخص کو ہاتھوں کے ساتھ ندی سے پانی پیتے دیکھا تو سوچا کہ جب پانی ہاتھ کے ساتھ بھی پیا جا سکتا ہے تو پھر اس پیالے کی کیا ضرورت ہے! سو اس نے اپنا پیالہ وہیں پھینک دیا۔ ایک روز وہ کسی پہاڑی پر ننگے بدن دھوپ تاپ رہا تھا۔ فاتح عالم سکندر اعظم اس کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ میں نے آپ کے بہت چرچے سنے ہیں، بتایئے میں آپ کی کیا خدمت کر سکتا ہوں؟ یہ سن کر دیوجانس کلبی نے کہا کہ بس اتنا کر دو کہ زرا پرے ہو کر کھڑے ہو جاو، تم میرے اور دھوپ کے درمیان رکاوٹ بنے ہوئے ہو!

ایک روز دیوجانس کلبی کو ایتھنز کے کسی رئیس نے اپنے محل میں بلایا تاکہ اس کی خدمت کرکے حکمت کی کچھ باتیں سیکھ سکے۔ دیوجانس کلبی کچھ دیر تک محل کی سنہری اور چمکدار اشیاء کو غور سے دیکھتا رہا اور پھر اچانک اس نے اس رئیس کے منہ پر تھوک دیا۔ وہ رئیس دیوجانس کلبی کی اس حرکت پر آگ بگولہ ہو کر چلانے لگا کہ یہ تم نے کیا بدتمیزی کی ہے؟ دیوجانس کلبی نے اطمینان سے جواب دیا کہ محل میں سب اشیاء اتنی اعلیٰ اور خوبصورت ہیں کہ مجھے تھوکنے کیلئے تمھاری شکل سے بہتر کوئی جا نظر نہ آئی۔ دیوجانس کلبی لذائز دنیوی سے احتراز اور نفس کشی کی تعلیم دیتا تھا۔ ایک بار اسے کھانے کی کوئی لذیذ شے ملی۔ اس کا جی چاہا کہ فورا کھا جائے لیکن اس نے اپنی خواہش کو وہیں روک لیا اور کھانے کو پرے پھینک دیا! اسی طرح ایک روز وہ دوپہر کے وقت چراغ لئے بازار میں گھوم رہا تھا، شاید وہ کچھ ڈھونڈ رہا تھا۔ کسی شخص نے دوپہر میں چراغ کی وجہ پوچھی تو اس نے کہا، "میں انسان تلاش کر رہا ہوں۔"

غرض کلبی فلاسفہ نے خواہشات پر قابو پانے، فطرت، بلکہ حیوانوں کی طرح زندگی گزارنے اور دنیا کو پوری طرح دھتکار دینے کی تعلیم دی۔ وہ نہ صرف ایجادات پر معترض تھے، بلکہ وہ نظام سیاست کے بھی خلاف

تھے۔ کلبیوں کی تعلیمات کا حاصل یہ تھا کہ انسان کو کتے کی طرح آوارہ ہونا چاہئے۔ کلبی فلاسفہ کا کوئی ذریعہ معاش نہیں تھا کیونکہ وہ رزق کمانے کو غلامی اور غیر فطری عمل سمجھتے تھے۔ تو پھر وہ اپنا اور بچوں کا پیٹ کیسے بھرتے تھے؟ جواب ہے، بھیک مانگ کر! وہ بازاروں میں بھیک مانگا کرتے تھے اور اسے سب سے بہترین ذریعہ معاش قرار دیتے تھے۔ ایک روز دیوجانس کلبی ایک بت کے سامنے ہاتھ پھیلائے دوزانو ہو کر بیٹھا تھا۔ کسی نے پوچھا کہ میاں یہ کیا کر رہے ہو؟ اس نے جواب دیا کہ میں پریکٹس کر رہا ہوں، کہ اگر کوئی مجھے بھیک نہ دے تو مجھے کیسا ردعمل دینا چاہئے!

کلبیوں کے تصور خدا اور مذہب کے حوالے سے ڈاکٹر ویلیم نیسل نے لکھا ہے کہ

> "انٹس تھنیز کہتا ہے کہ خدا ایک ہے اور کوئی بھی شے اس کی مثل نہیں ہے۔ یہ رنگ رنگ کے کثیر دیوتا رسم و رواج کی پیداوار ہیں۔ کلبی فلاسفہ نیکی ہی کو اصلی عبادت سمجھتے تھے۔ مندروں، منتوں، منتروں، فالوں اور پیش گوئیوں کو وہ حقارت سے دیکھتے تھے۔"(83)

ایک روز اینٹس تھنیز سے کسی مذہبی پیشوا نے کہا کہ مرنے کے بعد ایک پرآسائش زندگی ہے۔ یہ سن کر اس نے جواب دیا، "تو پھر آپ مر کیوں نہیں جاتے!" اسی طرح ایک روز ایک چور کسی مندر میں گھس گیا اور راہب نے اسے پکڑ لیا۔ اینٹس تھنیز نے دیکھا تو بڑبڑایا، "لو! ایک بڑے چور نے چھوٹے چور کو پکڑ لیا ہے۔" انھی باتوں کی وجہ سے اینٹس تھنیز کو اپنے وقت میں ملحد قرار دیا گیا لیکن ویلیم نیسل کے بیان کے مطابق حقیقتاً وہ وجود باری تعالیٰ کا منکر نہیں تھا۔

کلبیوں کے تصور خدا کے حوالے سے ڈرچمن لکھتا ہے:

> "It is true, the Cynics did not altogether deny the existence of the gods; but they rejected worship on the ground that the gods were not in need of anything, and they denied categorically the majority of the popular ideas about the gods."(84)

یعنی یہ حقیقت ہے کہ کلبیوں نے دیوتاؤں کے وجود سے انکار نہیں کیا، بلکہ انھوں نے بتوں کی پرستش اور معاشرے میں ان سے متعلق پائے جانے والے مختلف نظریات سے انکار کیا ہے، اس بنیاد پر کہ بتوں کو انسانوں کی عبادات کی کوئی ضرورت نہیں۔ (یعنی انھوں نے دیوتاوں کی بجائے عبادات کا انکار کیا)

یورپ پر کلبیوں کا اثر صدیوں تک باقی رہا۔ یہاں تک کہ ہندو، عیسائی اور یہودی بھی ان سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ فلسفہ جدید میں فریڈرک نیٹشے خاص طور پر کلبی فکر سے متاثر تھا۔

فصل سوم

ہیلنیاتی دور

ہیلنیاتی دور Hellenistic Period

یہ عہد 323ق م میں سکندر اعظم اور ارسطو کی وفات سے شروع ہو کر 146ق م میں یونان پر رومیوں کے قبضے تک پھیلا ہوا ہے۔

ارسطواور اس سے پہلے جتنے بھی فلسفی گزرے، وہ سب یونان کی شہری ریاستوں میں پلے بڑھے تھے اور ان کے افکار بھی اسی محدود شہری ماحول میں پروان چڑھے تھے اس لئے حیات وکائنات کے بارے میں ان کے نظریات محدود نوعیت کے تھے۔ سکندر اعظم جب یکے بعد دیگرے تمام شہری ریاستوں کو زیر نگیں کر چکا تو اس نے مشرق میں ایرانی ہخامنشی سلطنت Achaemenid Empire کا رخ کیا اور اسے تاخت وتاراج کرنے کے بعد ہندوستان میں دریائے سندھ تک آ پہنچا۔ مصر، یورپ، ایران اور ہندوستان اس کے زیر نگین ہو گئے اور اس طرح سکندر کی فتوحات کے نتیجے میں نہ صرف سیاسی تبدیلیاں رونما ہوئیں بلکہ بہت بڑے پیمانے پر فکری تغیرات بھی وقوع پذیر ہونا شروع ہو گئے۔

جب بھی قومیں دوسری اقوام پر غلبہ پاتی ہیں تو فاتحین مفتوحہ علاقوں میں اپنی نوآبادیاں قائم کرتے ہیں۔ بالکل ایسے ہی جیسے انگریزوں نے ہندوستان میں نوآبادیاں بنائی تھیں۔ اس طرح جب قوموں کا اشتراک ہوا کرتا ہے تو غالب و مغلوب دونوں قومیں ایک دوسرے کے عادات واطوار اور تہذیب وافکار سے متاثر ہوتی ہیں، دونوں ایک دوسرے کا اثر قبول کرتے ہیں، جس کے نتیجے میں ایک نئی تہذیب جنم لیتی ہے۔ یونان کی مائی سینیائی تہذیب بھی ایسے ہی پیدا ہوئی تھی۔ سکندر کی فتوحات کے نتیجے میں بھی ایسا ہی ہوا۔ فارس، مصر، ہندوستان اور یونان کے لوگوں کے طرز زندگی میں واضح فرق پیدا ہو گیا۔ اب یونان کے بازاروں میں دور دراز کے علاقوں کی بنی ہوئی اشیاء بکنے لگی تھیں اور لوگ آپس میں گھلتے ملتے چلے گئے۔ سکندر کی فتوحات کے نتیجے میں مختلف تہذیبوں اور مختلف اقوام کے باہم میل جول سے جو ایک نئی تہذیب ابھر کر سامنے آئی، اسے ہیلینیاتی تہذیب Hellenistic Civilization کہا جاتا ہے۔[85]

اس پونے دو سو سالہ دور کی نمایاں خصوصیات کو سمجھ لیا جائے تو اس عہد کی مغربی فکر کو بآسانی سمجھا جا سکتا ہے چنانچہ چند نمایاں خصوصیات حسب ذیل ہیں؛

1۔ ہیلنیاتی دور شہری ریاستوں کے برعکس سکندر اعظم کی عظیم سلطنت کا دور ہے۔

2۔ شہری ریاستوں میں عوام الناس کو خصوصی اہمیت حاصل تھی، دربارہ شاہی تک ان کی رسائی آسان تھی اور تمام معاملات جلد ہی نمٹا لئے جاتے تھے لیکن شہری حکومتوں کے اختتام کے بعد عوام الناس کو مختلف مسائل کا سامنا کرنا پڑا، خصوصاً حکمرانوں سے میل ملاقات میں دشواریاں ہونے لگیں۔

3۔ عوام الناس میں سیاسی و حکومتی معاملات کی بابت اکتاہٹ پیدا ہو گئی۔ چونکہ اب لوگوں کی آراء کی کوئی اہمیت باقی نہ رہی تھی اور نہ وہ حکومت پر کوئی اثر رسوخ رکھتے تھے اس لئے لوگوں نے سیاسی و حکومتی معاملات کی نسبت عدم اطمینان اور عدم دلچسپی کا رویہ اپنا لیا۔

4۔ تہذیبی طور پر یہ دور ہلچل کا دور تھا۔ نت نئے نظریات و افکار سامنے آ رہے تھے۔ لوگ کنفیوز تھے۔ دور دراز کے علاقوں سے نئے نئے مذاہب، نئی نئی روایات و اقدار اور نت نئی معلومات نے لوگوں کو حیران و پریشان کر دیا تھا۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ انسان کی کم مائیگی کا دور تھا۔ ہر طرف ایک عمومی مایوسی پھیل چکی تھی۔ انسان کی اہمیت، جو اسے یونانی شہری ریاستوں میں حاصل تھی، بالکل ختم ہو چکی تھی۔

5۔ سب سے اہم یہ کہ اس دور میں پرانے یونانی فلاسفہ سقراط، افلاطون اور ارسطو وغیرہ سے ناطہ توڑ لیا گیا تھا۔ چونکہ ان فلاسفہ کے افکار اب غیر متعلق ہو چکے تھے اس لئے بالعموم ان فلاسفہ سے بے اعتنائی برتی گئی۔ البتہ بعد ازاں پھر سے افلاطون و ارسطو کی کتب کھنگالا جانے لگا۔

6۔ اس دور میں کوئی خاص نیا فکر و فلسفہ منظر عام پر نہیں آیا۔ اسی لئے اسے فلسفے کے زوال کا زمانہ بھی کہا جاتا ہے۔ اس دور کے مفکرین نے بالعموم پرانے فلسفیوں کے نظریات ہی کی نوک پلک سنواری اور انہیں انسانی زندگی میں سکون و لذت کے لئے استعمال کیا۔

البتہ سائنس کی تاریخ میں سترہویں صدی سے پہلے سب سے اہم دور اسی ہیلنیاتی تہذیب کا ہے کیونکہ دور حاضر میں تمام سائنسی ترقی کی بنیاد اسی تہذیب کے مفکرین پر ہے۔ ہیلینیاتی دور کے علوم میں علم ہئیت میں ساموس کا رہنے والا ارسٹارکس (Aristarcus, 310-230 BC) نمایاں ترین سائنس دان تھا جسے ہیلنیاتی کوپرنیکس کہا جاتا ہے۔ اسی نے سب سے پہلے دریافت کیا تھا کہ زمین اور دوسرے سیارے سورج کے

گرد گھومتے ہیں لیکن اس کا نظریہ کسی نے قبول نہ کیا کیونکہ یہ ارسطو کے افکار کے خلاف تھا۔ ہپارکس نے چاند کے قطر کا اندازہ لگایا اور زمین سے اس کا فاصلہ دریافت کیا۔ ریاضیات میں ہیلنیاتی دور کا سب سے بڑا ریاضی دان اقلیدس (Euclid, 323-285 BC) تھا جو جیومیٹری کا ماہر تھا۔ اس کی کتاب انیسویں صدی تک سائنسدانوں کی رہنمائی کرتی رہی۔ علاوہ ازیں اس دور کے مفکرین نے علم کے ہر شعبے میں کارہائے نمایاں سرانجام دیے۔

اس نئی تہذیب کے زیراثر یونانی فکر میں جو تبدیلیاں واقع ہوئیں اور جو مختلف مکاتب فکر سامنے آئے، وہ یہ ہیں؛

لذتیت Epicureanism

رواقیت Stoicism

تشکیک Skepticism

ڈاکٹر نعیم کے بقول ارسطو کے بعد کا فلسفہ دور انحطاط کا فلسفہ کہلاتا ہے جس میں انتہا درجے کی انفرادیت Individualismاور موضوعیتSubjectivity پائی جاتی ہے۔اس دور کے سیاسی و سماجی تقاضوں کے مطابق مفکرین نے فلسفے سے حیات و کائنات کے اسرار و رموز کی کھوج کی بجائے اپنی توجہ انسانی و نفسی مسائل کی جانب مبذول رکھی۔ انہوں نے مابعد طبیعیات کی بجائے فلسفے سے انسانی زندگی کی رہنمائی کا کام لیا۔ اس دور کے دو اہم مکاتب فکر اپیقیوریہ اور رواقیہ نے جو نظریات پیش کئے وہ بنیادی طور پر بہترین اخلاقی زندگی ہی سے متعلق ہیں۔ انہوں نے طبیعیات اور منطق میں کوئی قابل قدر کارنامہ سرانجام نہیں دیا اور اخلاقیات کی بنیاد کیلئے بھی ما قبل سقراطی فلاسفہ سے رجوع کیا۔ چنانچہ رواقیہ نے ہیراقلائیٹز کے طبعی اور کلبیہ کے اخلاقی نظریہ کو اپنا لیا اور اپیقیوریہ نے ڈیموکرائٹس اور سرینیہ کے نظریات پر اپنی اخلاقیات کی بنیاد رکھی۔ ان دونوں کے تضاد فکر سے ایک تیسرے فلسفے نے جنم لیا، جو تشکیک ہے، جنہوں نے سوفسطائیوں کے نظریات کا سہارا لیا اور پروٹاغورس اور گورجیس کی تعلیمات کو ایک نئی شکل میں پیش کیا۔ اس کے بعد نوافلاطونیت نے یونانی فلسفے کی رہی سہی کسر بھی نکال دی اور عقل و حکمت کی بجائے نور باطن اور حالت سکر کو ذات احد تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیا۔(86)

لذتیت (اپی کیوریزم)

لذتیت (اپی کیورنزم) کا بانی اپی کیورئیس(Epicurus (341-270 BC ہے۔اپی کیورنزم کے

مطابق خوشیوں، مسرتوں اور لذتوں کا حصول ہی انسانی زندگی کا واحد مقصد ہونا چاہئے۔ اپی کیورئیس نے جو فلسفہ پیش کیا اس کا خلاصہ یہ ہے؛

"Pleasure alone is an end in itself. It is the only good. Pain is the only evil. Morality, therefore, is an activity which yields pleasure. Virtue has no value on its own account, but derives its value from the pleasure which accompanies it."(87)

یعنی لذت اپنی ذات میں ہی ایک کامل و اکمل انسانی مطلوب ہے۔ لذت ہی واحد "خیر" ہے اور بے لذتی یا درد سب سے بڑا "شر" ہے۔ اس لئے اخلاقیات اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ جس سے انسان کو لذت حاصل ہو جائے۔ نیکی یا خیر کی فی نفسہ کوئی اہمیت نہیں، اسکی اہمیت صرف اور صرف تب ہے جب اس سے انسان کو لذت حاصل ہو۔

اپی کیورئیس نے سارا زور لذت اور مسرت و خوشی پر ہی کیوں لگا یا دیا؟ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ تہذیبوں کے اشتراک کے نتیجے میں نت نئے مسائل پیدا ہو چکے تھے۔ اب شہری ریاستیں ختم ہو چکی تھیں۔ اہل یونان کیلئے یہ صورت حال ناپسندیدہ تھی۔ وہ نت نئے مسائل میں الجھنا نہیں چاہتے تھے اسی لئے انہیں ہاتھوں سے نکلی ہوئی سیاسی صورت حال سے بھی کچھ سروکار نہیں تھا۔ ایسے ہی حالات میں اپی کیورئیس نے زندگی کو پرسکون طریقے سے گزارنے کیلئے یہ فلسفہ پیش کیا کہ انسانی زندگی کا مقصد ان تمام مسائل سے الجھنے کی بجائے زیادہ سے زیادہ سکون، خوشی، مسرت اور لذت حاصل کرنا ہے۔ ہر انسان کو چاہئے کہ وہ اپنے کام سے کام رکھے اور لذت کو اپنی کھوئی ہوئی میراث سمجھ کر جہاں سے ملے، لے لے۔

اپی کیورئیس کے فلسفے کے دو رخ ہیں۔ وہ بنیادی طور پر لذت پرستی کا قائل ہے اور معاشرے کو اسی ڈگر پر چلانا چاہتا ہے لیکن اس راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ اس زمانے کا مذہب اور عوام الناس کے دلوں میں دیوتاؤں کا خوف تھا لہٰذا اپی کیورئیس نے ماقبل فلاسفہ کی نسبت سب سے زیادہ زور دیوتاؤں کے اثر ورسوخ کو کم کرنے میں صرف کیا اور جب اس سمت سے راہ صاف ہو گئی تو اسے اپنے نظریات عام کرنے میں کوئی دشواری پیش نہ آئی۔ اس پر میں چند سطور بعد کلام کروں گا، اس سے پہلے اپی کیورئیس کے طبیعی نظریئے سے واقفیت حاصل کرنا ضروری ہے۔

ڈاکٹر ویلیم نیسل کے بقول اپی کیورئیس نے کائنات کے حوالے سے کوئی نیا نظریہ پیش نہیں کیا بلکہ ڈیموکرائٹس کے جوہری نظریئے کی ہی نوک پلک سنوار کر اسے عام کیا۔ وہ فطری سائنس کی نسبت خود تو کسی نظریئے کے قائم کرنے کی استعداد نہیں رکھتا تھا اس لئے اپنی حمایت کیلئے اس نے قدیم فلسفوں کا سہارا لیا۔ ان

میں سے ڈیموکرائٹس کا نظریہ جوہریت اس کو اپنی اخلاقی انفرادیت کیلئے موزوں ترین معلوم ہوا۔ ڈیموکرائٹس کی طرح وہ بھی ذرات اور خلا کو تمام اشیاء کی اصل قرار دیتا ہے۔ چونکہ اس کے نزدیک علم خالص میکانکی علتوں سے ظہور میں آیا ہے اس لئے وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ کائنات کے اندر موجود ہر انفرادی شے کی توجیہ خاص میکانکی طریقے سے کی جائے اور اس میں غائی نظریات کی بالکل آمیزش نہ کی جائے۔[88] دوسرے جوہری فلاسفہ کی طرح اپی کیورئیس کے نزدیک بھی کائنات قدیم ہے یعنی اسے نہ تو تخلیق کیا گیا ہے اور نہ فنا کیا جا سکتا ہے۔ اس کے نزدیک عدم سے کوئی شے وجود نہیں پا سکتی اور نہ فنا ہو کر عدم کا حصہ بن سکتی ہے۔

اپی کیورئیس کے مذہبی نظریئے کو بیان کرتے ہوئے اسٹیس نے لکھا ہے کہ اپی کیورئیس یہ کہا کرتا تھا کہ کسی مافوق الفطرت بزرگ و برتر ہستی پر ایمان انسان کے خوف اور ڈر کے جذبات کی پیداوار ہے۔ انسان اپنے خداوں کے ڈر کی وجہ سے پر مسرت زندگی نہیں گزار سکتا اس لئے ضروری ہے کہ کائنات کی کوئی ایسی تعبیر پیش کی جائے کہ انسان کا یہ خوف ختم ہو سکے، اسی لئے اس نے جوہری اور کائنات کے میکانکی نظریئے کو پروان چڑھایا اور کہا کہ حیات بعد الموت نامی کوئی شے وجود نہیں رکھتی۔ اس کائنات کو کوئی قوی خالق کنٹرول نہیں کر رہا بلکہ یہ اپنے قوانین کے تحت خود بخود کنٹرول ہو رہی ہے۔[89]

اپی کیورئیس نظریہ ارتقاء کی نوک پلک بھی سنوارتا ہے اور کہتا ہے کہ جاندار ہستیاں زمین ہی سے پیدا ہوئی ہیں۔ سب سے پہلے عجیب و غریب شکل کے جانور نمودار ہوئے لیکن ان میں سے صرف وہی باقی رہ گئے جو زندہ رہ سکنے کے قابل تھے۔

اپی کیورئیس روح کے وجود کا قائل تو تھا لیکن اس کے نزدیک انسانی روح، حتیٰ کہ خدا بھی مادی ذرات ہی کے میل جوڑ سے تشکیل پائے ہیں۔ اینتھنی کینی کے بقول

> "Like everything else, the soul consists of atoms, diverting from other atoms only in being smaller and subtler; these are dispersed at death and the soul ceases to perceive (Letter to Herodotus, D.L. 10. 63–7). The gods too are built out of atoms, but they live in a less turbulent region, immune to dissolution. They live happy lives, untroubled by concern for human beings. For that reason belief in providence is superstition, and religious rituals a waste of time.(Letter to Menoecus, D.L. 10. 123–5)"[90]

یعنی دوسری اشیاء کی طرح روح بھی ایٹمز (مادی ذرات) پر مشتمل ہوتی ہے اور جب انسان فوت ہو جاتا

ہے تو روح کے یہ ذرات ہوا میں تحلیل ہو جاتے ہیں فلہذا وہ دیکھنے سننے سے محروم ہو جاتی ہے۔اسی طرح خدا بھی ایٹمز سے بنے ہیں لیکن ان کا معاملہ جدا ہے، وہ زیادہ لطیف ہیں اور وہ فضا میں تحلیل نہیں ہوتے۔ بس اسی لئے فکر آخرت ایک عدد وہم اور مذہبی رسوم و عبادات ضیاع وقت کے سوا کچھ نہیں۔

اپی کیورئیس نے اپنے تئیں دیوتاوں اور موت کے خوف کو انسانوں کے دلوں سے نکال باہر کیا تاکہ بلا روک ٹوک انسان زیادہ سے زیادہ لذت حاصل کرسکے۔ یونانی دیوتاوں کے حوالے سے اپی کیورئیس کا نظریہ وہی تھا جو دیگر جوہری فلاسفہ نے اس سے پہلے پیش کیا تھا، فرق بس اتنا تھا کہ اپی کیورئیس نے زیادہ شدت کے ساتھ دیوتاوں کی حاکمیت کے نظریئے کی تردید کی اور انہیں انسانوں کی زندگی سے نکال باہر کرنے کے اقدامات کئے۔ اس کے مطابق اگرچہ دیوتاوں کا وجود تو ثابت ہے لیکن ان دیوتاوں کو انسانی زندگی سے کوئی علاقہ نہیں۔ دیوتاوں کی تعداد لاانتہا ہے اور ان کی شکل انسانوں کی ہی سی ہونی چاہئے تھی کیونکہ انسان سے زیادہ حسین صورت قیاس نہیں کی جا سکتی۔ دیوتاوں میں تذکیر و تانیث کا تفاوت بھی ہے اور وہ کھاتے پیتے اور یونانی زبان میں باتیں بھی کرتے ہیں۔ انسانوں اور دیوتاوں میں کوئی فرق نہیں، اگر کوئی فرق ہے تو بس اتنا کہ دیوتاوں کے مادی اجسام انسانوں کی نسبت زیادہ لطیف اور روحانی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ دیوتاوں کی عظمت اسی میں ہے کہ انہیں دنیا اور انسانوں کی کوئی فکر نہ ہو اور ہمارے معاملات کی نگہداشت اور ہماری پرورش کا بار ان پر نہ ہو۔

اپی کیورئیس کے چند پیراڈکسز (منطقی مقدمات) بہت مشہور ہیں۔ مثلا دنیا میں خیر و شر اور آسائش و مشکلات کے حوالے سے خدا کی ذات پر سوال اٹھاتے ہوئے وہ کہتا ہے؛

> "Is God willing to prevent evil, but not able? Then he is not All Powerful
> Is he able, but not willing? Then he is not All Good
> Is he both able and willing? Then why is there evil?
> Is he neither able nor willing? Then why call him God?"(91)

"کیا خدا شر کو ختم کرنا تو چاہتا ہے لیکن اس پر قادر نہیں؟ تو پھر خدا قادر مطلق نہیں

وہ شر کو ختم کرنے پر قادر ہے لیکن اس کے باوجود اسے ختم کرنا نہیں چاہتا، تو پھر خیر مطلق نہیں اور اگر وہ شر کو ختم کرنا چاہتا ہے اور اس پر قدرت بھی رکھتا ہے، تو پھر دنیا میں شر موجود ہی کیوں ہے!

اگر نہ تو وہ شر کو ختم کرنے کا ارادہ رکھتا ہے، اور نہ قدرت، تو پھر اسے خدا کہا ہی کیوں جائے!"

اصطلاح میں اپی کیورئیس کے اس قول کو Epicurian Paradox کہا جاتا ہے۔ الحاد کے اسباب بیان کرتے ہوئے میں نے مسئلہ شر کا ذکر کیا تھا۔ اس پیراڈوکس کا تعلق اسی مسئلے سے ہے اور ملحدین قدیم وجدید ہر زمانے میں اس پیراڈوکس کو بڑے جوش و خروش کے ساتھ پیش کرتے آئے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ان

سوالات کو قائم کر لینے کے بعد ہم نے خدا کی عدم موجودگی پر بہت بڑی منطقی دلیل قائم کر لی ہے اور مذہب کو بری طرح شکست سے دوچار کر دیا ہے۔ اس پیراڈوکس کا جواب عرض کرنے سے قبل اس کی تھوڑی وضاحت ضروری ہے تاکہ مسئلہ کماحقہ سمجھ آ جائے۔

دراصل انسان اپنی پوری زندگی میں مختلف طرح کی مشکلات کا سامنا کرتے ہیں جبکہ دوسری طرف ہمارا دعویٰ یہ بھی ہے کہ ہمارا ایک قادر مطلق اور ستر ماوں سے زیادہ محبت کرنے والا خدا موجود ہے۔ ہمارے انہی دونوں بیانات کو ملحدین غلط طور پر تضاد بیانی سمجھ کر ان سے غلط نتیجہ نکالتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر خدا قادر مطلق ہے تو پھر وہ انسان پر سے مصائب و آلام اور پریشانیوں کو ختم کیوں نہیں کر رہا؟ روزانہ ہزاروں لوگ مختلف تکالیف سے مر جاتے ہیں، یہ کیسا خدا ہے جو ستر ماوں سے زیادہ پیار کرنے کے باوجود ان مشکلات کو ختم نہیں کرتا۔ تو گویا دو ہی منطقی صورتیں ممکن ہیں کہ یا تو خدا قادر مطلق نہیں یا رحیم و کریم نہیں اور اگر یہ دونوں صفات اس میں موجود ہیں تو پھر دنیا میں شر کو موجود نہیں ہونا چاہیئے، لیکن چونکہ دنیا میں شر موجود ہے پس یا تو خدا موجود ہی نہیں یا اگر موجود ہے تو پھر یا تو وہ نہایت ظالم و جابر ہے یا پھر اس کے بس میں کچھ نہیں۔ یہ ہے ملحدین کے اعتراض کا اصل تناظر۔

ملحدین کے اس مقدمے کی بنیاد خدا کے اس تعارف پر ہے جو انہوں نے اہل مذہب سے حاصل کیا ہے۔ خدا کے تعارف میں اہل مذہب ملحدین کو بتاتے ہیں کہ خدا قادر مطلق بھی ہے اور رحیم و کریم بھی ہے۔ ملحدین کی غلطی یہ ہے کہ محض انہی دو صفات کو سن کر انہوں نے اپنا پیراڈوکس بنالیا ہے حالانکہ ملحدین کو چاہیئے تھا کہ پہلے وہ اہل مذہب سے خدا کا مکمل تعارف حاصل کرلیں اور اس کے بعد کوئی بات کریں۔ ہم اہل مذہب اور خصوصاً مسلمانوں کا دعویٰ یہ ہے کہ خدا قادر مطلق اور رحیم و کریم ہونے کے ساتھ ساتھ مالک یوم الدین اور حکیم و دانا و مدبر کائنات بھی ہے۔ اگرچہ دنیا میں شر موجود ہے لیکن یہ شر خدائی اسکیم کا لازمی جزو ہے اور انسان کی محض آزمائش کیلئے ہے۔ جس طرح حکیم اور طبیب کسی مرض سے نجات دلانے کیلئے مریض کو وقتی طور پر کڑوی دوا پلاتے ہیں اور عارضی ازیت میں مبتلا کرتے ہیں تاکہ اس عارضی مشکل کے بعد مریض ہمیشہ کیلئے صحت یاب ہو جائے ایسے ہی (بلا تشبیہ) اللہ رب العزت بھی حکیم ہے۔ دنیا میں شر کی موجودگی سے اللہ رب العزت کا مقصود بھی یہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک طرف انسان کی فطرت اس طرح کی بنائی کہ مشکلات میں انسان خدا کو یاد کرتا ہے، اور دوسری طرف انسان پر آزمائشیں ڈالتا ہے تاکہ انسان خدا سے قریب تر ہو اور نجات کا حق دار بن سکے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے دنیا کی عارضی مشکلات کو آخرت کی دائمی فلاح کیلئے

بمثل دوا بنایا ہے۔

ایسا نہیں کہ وہ شر کو ختم نہیں کر سکتا یا ختم کرنا نہیں چاہتا بلکہ دنیا میں شر کی موجودگی اس کی غالب حکمت کو ظاہر کرتی ہے۔ اس سے ہر گز خدا کا بے قدرت یا بد خواہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

الحاصل یہ کہ اپی کیورئیس ایک طرف تو یونانی دیوتاوں پر سخت تنقید کرتا ہے، انہیں مادی اجسام بھی ڈکلئیر کرتا ہے اور یہ بھی کہتا ہے کہ ان کا حیات و کائنات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں اور دوسری طرف وہ اپنے تئیں انسان کے دل سے خدا کا خوف ختم کرکے اسے لامحدود لذت کے حصول کی طرف راغب کرتا ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اپی کیورئیس بھی دیگر فلاسفہ کی طرح محض یونانی دیوتاوں اور ان سے منسوب دیومالا سے نالاں تھا یا وہ ایک وحدہ لاشریک بزرگ و برتر خالق کائنات کا بھی منکر تھا؟ اس کے جواب میں جان بریمر اور ڈیل مک گاون کے اقتباسات بھی قابل توجہ ہیں۔ بریمر کہتا ہے

> "Epicurus himself was not an atheist, but later philosophers, probably the Stoics, attacked the premises of his physical system, inferred that the gods had no necessary place in his system and happily labeled him as an atheist."(92)

یعنی اپی کیورئیس منکر وجود باری تعالیٰ نہیں تھا، بعد کے فلسفیوں نے، غالباً رواقیوں نے اس کے طبعی کائنات کے نظریئے (میکانکی نظریہ کائنات) پر تنقید کی اور یہ استدلال کر لیا کہ اس کے نظام میں خداوں کی کوئی جگہ نہیں بنتی اور پھر بڑی خوشی سے اس پر ملحد ہونے کا ٹھپہ لگا دیا۔ گویا جان بریمر کے نزدیک اپی کیورئیس نے اگرچہ کائنات کی مادی و میکانکی توجیہ کے نظریئے کی تائید و ترویج کی لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ خدا کا منکر تھا بلکہ یہ تو محض رواقیوں کا استدلال ہے کہ انہوں نے اپنی دشمنی کے سبب اس پر الحاد کا لیبل لگا دیا۔

ڈیل مک گاون لکھتا ہے؛

> "One of the strongest influences on Theodorus was Epicurus, one of the most important philosophers of all time. Though he wasn't an atheist, I have to mention him here for his efforts to get any gods there might be out of the way of human happiness. If there are gods, he said, they have nothing to do with humans. As a result, we don't have to fear them and can get on with the business of being happy."(93)

یعنی اپی کیورئیس خدا کا منکر نہیں تھا البتہ وہ اس حوالے سے اہم ترین فلسفی ہے کہ اس نے انسانی مسرتوں کی راہ میں حائل دیوتاوں کو بے دخل کرنے کی بہت کوششیں کیں۔ وہ کہتا تھا کہ اگر دیوتا حقیقی طور

پر موجود ہیں بھی سہی تو انسانی زندگی میں ان کا کوئی عمل دخل نہیں لہٰذا ہمیں ان سے ڈرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہمیں چاہیئے کہ ہم بس اپنی خوشیوں کی تلاش میں رہیں۔

اسی طرح اپی کیورئیس کے پیراڈوکس کے بارے میں بھی حتمی طور پر کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ آیا اس نے واقعی ایسا کچھ کہا بھی تھا یا اس کے دشمنوں نے اس کے خلاف سازش کی۔ ہاں البتہ اس بات میں شک نہیں کہ مذکورہ قضیہ اپی کیورئیس ہی کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے لیکن اگر بالفرض ہم یہ مان بھی لیں کہ یہ اسی کا پیش کردہ ہے تو تب بھی لزوم کے ساتھ اس کا منکر خدا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ فلسفیوں کے ہاں اس قسم کے منطقی لطائف پیش کرنا عام بات ہے۔ یہ ہمارے عام مشاہدے کی بات ہے کہ معقولات کے ماہرین عام طور پر اپنی عملی زندگی کو فلسفیانہ فکر سے جدا رکھتے ہیں۔

اپی کیورئین فلاسفہ کو باغ و بہار کے فلاسفہ بھی کہا جاتا ہے کیونکہ اپی کیورئیس اپنے باغ میں شاگردوں کو تعلیم دیا کرتا تھا۔ علاوہ ازیں اس کا تصور حیات بھی شعراء کے تصوراتی نخلستان سے مماثل ہے۔ اپی کیورئین فلاسفہ نے اپنے فلسفیانہ مباحث کا آغاز ایتھنز میں قائم کردہ ایک سوسائیٹی سے کیا جس کا قیام 306 قبل مسیح کے دوران میں عمل میں لایا گیا۔ ایپقیوریت (اپی کیورئیزم) اپنے زمانے کا کوئی جدید فلسفہ نہیں تھا بلکہ، جیسا کہ پہلے عرض کیا، یہ ما قبل فلسفوں کا ہی چربہ تھا۔ یہ فکر جن دو بنیادی مکاتب فکر سے ماخوذ تھی، ان میں سے ایک سیرینی لذتیت کا مکتب فکر ہے اور دوسرا امادی جوہریت کا مکتب فکر ہے۔

رواقیت

رواقیت کا بانی زینو تھا۔ زینو 340 ق م میں پیدا ہوا اور 245 ق م میں فوت ہوا۔ وہ یونانی نہیں تھا لیکن اس نے تقریبا 300 ق م میں اپنے مکتب فکر کی بنیاد ایتھنز میں ہی رکھی۔ رواقی فکر در حقیقت ایک اخلاقی فلسفہ ہے جس کے مطابق انسان کو ضبط نفس اور ہمت سے تباہ کن جذبات کی روک تھام کرنی چاہیئے۔ رواقیت نا صرف ایک اخلاقی فلسفہ، بلکہ ایک مکمل ضابطہ حیات ہے۔

دیگر مکاتب فکر کی طرح رواقیت بھی کسی ایک فرد کی ذہنی کاوشوں کا نتیجہ نہیں ہے، اس میں مختلف رواقی فلاسفہ کے افکار اس طرح گھلے ملے ہوئے کہ انہیں آسانی سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ زینو اور دیگر رواقی فلاسفہ مشرقی ممالک کے رہنے والے تھے جنہوں نے بعد ازاں یونان کی طرف ہجرت کی۔ اس طرح رواقی فکر پر خالصتاً یونانی نہیں بلکہ مشرقی تہذیب کے اثرات ہیں۔

رواقیوں کے مذہبی نظریات کا اخلاقی فطرتیت کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ ان فلاسفہ کا خیال تھا کہ پارسائی

علم سے اور مذہب کی اطاعت فطرت کے آفاقی قوانین سے مماثلت رکھتی ہے۔ رواقیوں کے مذہبی فطرتیت کے فلسفے میں ہمہ اوست کے خواص پائے جاتے ہیں۔ ان کے مطابق انسانی تقدیر میکانکی قوانین کی پابند ہے اور ان سے ہی متعین ہوتی ہے چنانچہ اس عالم میں جو فطری مظاہر رونما ہوتے ہیں ان کا حتمی کنٹرول ان ہی قوانین کے ساتھ وابسطہ ہے۔

رواقی فلاسفہ خودکشی کو مستحسن قرار دیتے ہیں۔ ان کے مطابق انتہائی ناگہانی صورتحال کا سامنا کرنے کیلئے اس کے علاوہ اور کوئی حل باقی نہیں رہ جاتا کہ انسان خودکشی کرلے۔ خودکشی کی جانب ان کا یہ رجحان، ان فلاسفہ کے مطابق اخلاقی مضبوطی کی دلیل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ خودکشی بجائے خود ایک ایسے ناگزیر واقعہ یا شہادت کی حیثیت رکھتی ہے جس کے انتخاب کا فیصلہ خود زندگی سے عدم دلچسپی یا اس کو مسترد کردئے جانے کی شخصی پسند و ناپسند سے متعلق ایک ایسا عمل ہے جس کی آزادی فرد کو حاصل ہونی چاہئے۔

مذہب کے حوالے سے سنیکا(Seneca (2 -65 BC کہتا ہے؛

> "Religion is recognised by the common people as true, by the wise as false, and by the rulers as useful,"(94)

> "مذہب، عوام الناس کے مطابق حق ہے، عقلمندوں کے نزدیک غلط ہے اور حکمرانوں کے مقاصد کیلئے مفید آلہ کار ہے۔"

جہاں تک رواقیوں کے تصور خدا کا تعلق ہے، رواقی یونان کے دیومالائی مذہب سے بیزار تھے، وہ دیوتاوں کو استعارہ سمجھتے تھے۔ ان کے تصور خدا کو سمجھنے کیلئے ضروری ہے کہ ان کے نظریہ کائنات کو سمجھا جائے۔ رواقیوں کے نزدیک یہ کائنات بھی انسان کی طرح ایک جیتا جاگتا وجود ہے جس میں انسان ہی کی طرح ایک روح ہے۔ رواقیوں کا خدا مذہبی خدا کی طرح کوئی مشخص اور مستقل بالذات وجود نہیں جو لامکاں سے زمان و مکان کو کنٹرول کرتا ہے بلکہ ان کا خدا اس کائنات کے اندر ہی جاری و ساری ہے۔ اس کائنات میں ہر کام ایک اٹل قانون کے تحت ہو رہا ہے۔ وہ قوت جو اس سارے نظام کو چلا رہی ہے، رواقیوں کے نزدیک وہی خدا ہے۔کائنات کی اصل عقل کل ہے اور وہی خدا ہے۔ جو تعلق روح کا جسم کے ساتھ ہے وہی تعلق خدا کا کائنات کے ساتھ ہے گویا کائنات خدا کا جسم ہے۔(95)

> "The Stoic conception of the divine has little in common with the God of Western monotheistic religions. The Stoic God is an all-pervasive, immanent, active force in the cosmos, and is equivalent to and often called "Nature." Zeus, *pneuma,* and *logos* are also used to refer to this active force. The Stoics used many names to refer to

the divine principle in the cosmos."[96]

یعنی رواقیوں کا تصور خدا مغربی واحدانی مذاہب کے تصور خدا سے ملتا جلتا ہے۔ رواقیوں کا خدا کائنات میں حلول کئے ہوئے ہے، وہ باطنی وجود رکھنے والا خدا ہے، وہ کائنات کے اندر کارفرما قوت ہے جسے فطرت کا نام دیا جاسکتا ہے۔ علاوہ ازیں زیوس دیوتا اور لوگوس وغیرہ اسی کی استعارے ہیں۔ مختصر یہ کہ رواقیوں کے ہاں خدا کا تصور ہمہ اوستPantheism کا ہے۔ جیسا کہ رواقی فکر پر مشرقی فلسفوں کے گہرے اثرات ہیں، اس سے یہ مزید واضح ہو جاتا ہے کہ ان کا تصور خدا بھی در حقیقت ہندو فلسفے کے زیر اثر ہے۔

رواقی فکر کو عموما تین حصوں، منطق، طبیعیات اور اخلاقیات میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ رواقی منطق تو فی الاصل ارسطو کی منطق ہی سے مستعار ہے البتہ اس میں اس میں ایک پہلو جو ارسطو سے اخذ شدہ نہیں وہ رواقیوں کا تصور علم ہے۔ فلسفہ جدید میں جان لاک نے ذہن انسانی کی بابت جو نظریہ پیش کیا وہ بنیادی طور پر رواقیوں ہی سے لیا گیا ہے۔ رواقیوں نے ہی یہ نظریہ علم پیش کیا کہ انسان جب پیدا ہوتا ہے تو خالی الذہن ہوتا ہے، انسان کا ذہن خالی سلیٹ کی مانند ہوتا ہے جس پر حالات اپنے نقوش ثبت کرتے ہیں۔ انسان تمام علم حواس سے حاصل کرتا ہے اور بحث و تمحیص سے یہ علم نکھرتا ہے۔ افلاطون نے کہا تھا کہ علم تعقلات سے حاصل ہوتا ہے اور حواس کی اطلاعات غلط ہیں لیکن رواقی مفکرین ڈیوڈ ہیوم کی طرح یہ کہتے ہیں کہ تعقلات بھی سادہ حسی تاثرات سے تشکیل پاتے ہیں، یہ کسی خارج از ذہن عالم امثال کا پر تو نہیں ہیں۔ سوفسطائیوں کی طرح رواقیوں کے نزدیک بھی حقیقت معروضی نہیں بلکہ موضوعی ہے اور صداقت کا معیار انفرادی احساس ہے۔ وہ افلاطون اور ارسطو کی طرح حقیقت کے عالمگیر اور معروضی ہونے کے قائل نہیں۔

رواقی فکر کی دوسری جہت طبیعیات ہے۔ رواقی افلاطون اور ارسطو کے برعکس مادے اور فکر کی تقسیم کے قائل نہیں۔ افلاطون نے اپنے نظریہ امثال میں فکر اور وجود کی ثنویت قائم کی تھی، جسے رواقیوں نے رد کیا اور کہا کہ فکر اور وجود دو نہیں بلکہ ایک ہی شے ہیں اور آپس میں گھلے ملے ہیں، گویا رواقیوں نے Monist تھیوری پیش کی۔ ان کے مطابق مادہ اور روح کی تقسیم غلط ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ روح مادے ہی کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ جسم اور روح یا ذہن اور دماغ ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ ذہن دراصل دماغ ہی کی ترقی یافتہ شکل ہے۔

رواقی فکر کی تیسری جہت اخلاقیات ہے، جس میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ انہوں نے افلاطون اور ارسطو کی طرح عقل کو کائنات کا جوہر اصلی تو قرار دیا لیکن اخلاقیات میں انسانی جذبات و خواہشات کیلئے کوئی جگہ نہیں چھوڑی۔ مشہور رواقی مقولہ ہے کہ

" Live According to Nature"(97)

"فطرت کے مطابق زندگی بسر کرو۔"

رواقیوں کے نزدیک عقل کو درخور اعتناء نہ جاننا ہی شر ہے جبکہ فضیلت سے ان فلسفیوں کی مراد ایک ایسا طرز زندگی ہے جو فطرت کے عین مطابق ہو۔ بہ الفاظ دیگر انسانی جذبات پر عقل کی حاکمیت کو برقرار رکھنا ہی عین فضیلت ہے۔ یعنی رواقیوں کے ہاں عقل فطرت کے مماثل ہے اور فضیلت عقل کی اتباع کا نام ہے۔ وہ تین امور جن پر رواقی اخلاقیات کا انحصار ہے، حسب ذیل ہیں؛

1۔ انسانی اعمال کو فطرت کے ساتھ ہم آہنگ ہونا چاہیئے۔ اگر ایسا ہو جائے تو یہی انسانی حیات کی سچی اور افضل ترین اقدار ہیں۔

2۔ غیر فطری اعمال غلط اعمال متصور ہوں گے۔

3۔ وہ اعمال جو نہ فطری ہوں اور نہ غیر فطری ان کا شمار غیر جانبدار اقدار میں ہوگا۔(98)

رواقیت اس حوالے سے اہم ہے کہ جب رومیوں نے یونانیوں پر حملہ کرکے اسے اپنی سلطنت میں شامل کیا تو وہ رواقی فکر سے بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ نا صرف یہ کہ بعض رومی شہنشاہ رواقی فکر کے قائل ہوئے، بلکہ مارکس آر سیلئیس جو رومی شہنشاہ تھا، باقاعدہ طور پر ایک رواقی فلسفی تھا۔ علاوہ ازیں کرسپس Chrysippus of Soli (280-207 BC) سسرو اور سنیکا Seneca the Younger (4BC-65AD) معروف رواقی فلاسفہ ہیں۔ رواقیت گریکو رومن تہذیب مقبول خاص عام فکر تھی، خصوصا اپر کلاس فیملیز اور صاحبان اقتدار و اہل ثروت میں رواقیت پورے زور سے موجود رہی۔

صداقت کیا ہے؟ اس مسئلے کے حل کیلئے دو مکاتب فکر قائم ہوئے جنہیں تشکیک اور انتخابیت کہا جاتا ہے۔

تشکیک/ارتیابیت

انسان کی علمی تاریخ میں یہ سوال ہمیشہ سے لاینحل رہا ہے کہ عالم انسانی کے نظریاتی مچھلی بازار، جہاں بہ یک وقت ایک دوسرے سے عین متضاد نظریات اپنے تمام دلائل سمیت موجود ہوتے ہیں، میں آخر کون سا نظریہ واقعی درست ہے؟ اور کس نظریئے کو اپنایا جائے اور کس کو رد کر دیا جائے؟ ایک فکر کے حاملین جب اپنے نظریئے کی صداقت میں دلائل پیش کرتے ہیں تو مخالفین بھی دلائل ہی پیش کرکے اس نظریئے کو جھٹلاتے دیتے ہیں۔ ضعیف اور مستحکم دونوں ہی طرح کے دلائل نے عام آدمی کیلئے یہ مشکل پیدا کر دی ہے کہ

وہ کس دلیل کو قبول کرے اور کس دلیل کو مسترد کرے۔

فکری تاریخ میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہر فلسفی نے اپنا الگ نظام فکر قائم کیا اور پھر اس کے شاگردوں نے اس کی صداقت ثابت کرنے کیلئے اعلیٰ سے اعلیٰ دلائل تراشے۔ پھر جو فلاسفہ اپنا باقاعدہ نظام فکر نہ دے سکے انہوں نے بھی اپنے تئیں کوئی نئی بات کہنے کی کوشش ضرور کی۔ ہر دور میں انسان یہی کچھ کرتا آیا ہے اور یہی وہ بنیادی وجہ ہے کہ جس نے انسان کو حقیقت کی بابت تشکیک یعنی شک میں مبتلا کیا ہے۔ تشکیک کے معنی ہیں حقیقت یا کسی نظریئے کے حتمی طور پر حق یا باطل ہونے میں شک کرنا اور اسکے حق و بطلان کی بابت خاموشی سادھ لینا، یا یہ کہہ دینا کہ ہمیں علم نہیں (یہی وجہ ہے کہ متشککین کو "لاادریہ" بھی کہا جاتا ہے)۔ جب کبھی بھی دو مختلف نظریات کے درمیان کشیدگی بڑھی ہے، عام اذہان تشکیک کا شکار ہوئے ہیں۔ اسی لئے اسٹیس کہتا ہے؛

"Scepticism appears and reappears at intervals in the history thought."(99)

"فکر کی تاریخ میں تشکیک وقفے وقفے سے ابھرتی رہتی ہے۔"

نا صرف عام آدمی بلکہ تاریخ میں اہل فکر بھی ایک بڑے پیمانے پر تشکیک کا شکار ہوئے ہیں۔ رسل کے بقول بہت سے غیر فلسفیانہ اذہان کیلئے فطری طور پر تشکیک میں کافی جاذبیت رہی ہے۔(100) جب لوگوں نے دیکھا کہ مکاتب فکر میں تفاوت ہے اور ان کی بحثیں تند و تیز ہیں تو فیصلہ کیا کہ علم رکھنے کا سب ایک ہی طرح ڈھونگ رچا رہے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ تشکیک ایک سست آدمی کی تسلی تھی کیونکہ یہ ظاہر کرتی ہے کہ جاہل بھی اسی طرح دانا لگتے ہیں جیسے کہ اہل علم، وہ لوگ جن کا مزاج کسی سنجیدہ و عمیق نظریئے کا طالب تھا، مطمئن نہیں تھے۔ سوفسطائیوں سے پہلے جن فلسفیوں نے کائنات کے متعلق نظریات پیش کئے تھے ان میں سے ایک کا بھی نظریہ دوسرے سے مطابقت نہیں رکھتا تھا۔ کوئی کائنات کے بنیادی جزو کو پانی کہتا تھا، کوئی ہوا، کوئی اپیرون، کوئی آگ، کوئی عدد اور کوئی کچھ کوئی کچھ۔ پھر یہ بحث بھی چلنے لگی کہ حقیقت مطلقہ واحد ہے یا کثیر اور یہ بحث بھی فلاسفہ کے مابین مشہور رہی کہ حقیقت مادی ہے یا تصوراتی۔ یہ بحث بھی چل پڑی کہ علم کیا ہے اور کیا علم قابل حصول ہے بھی یا نہیں۔ اس نظریاتی کشمکش کے نتیجے میں سوفسطائی پیدا ہوئے جنہوں نے فلسفیانہ بحثوں کو فضول قرار دیا اور نتیجے کے طور پر عوامی سطح پر عقل و حکمت سے بے رغبتی پیدا ہو گئی۔ اسی طرح رواقیت اور ایپیقیوریت کے تضادات نے ایک بار پھر عقل و حکمت سے بیزاری پیدا کر دی۔

یونان پر رومی غلبے کے بعد لذتیت کی طرح تشکیک بھی انسان کی پریشانیوں کے تریاق کے طور پر آپ

اپنی سفارش بن گئی۔ مستقبل کے متعلق پریشان کیوں ہوں؟ یہ تو مکمل طور پر غیر یقینی ہے۔ "آپ حال ہی سے لطف و نشاط حاصل کر سکتے ہیں"، "جو بھی ہو گا دیکھا جائے گا" اور ان جیسی وجوہات کی بنا پر تشکیک نے خوب مقبولیت حاصل کی۔

تشکیک دراصل سوفسطائیت کی انتہائی شکل ہے۔ سوفسطائیوں نے اسے مکتب فکر اور عملی زندگی کے نظریئے کے طور پر کبھی بھی پیش نہیں کیا تھا۔ تشکیک کو ایک مکتب فکر کی حیثیت میں پروہو (Pyrhho 360 BC – 270 BC) نے متعارف کروایا۔ پروہو سکندر اعظم کی فوج میں شامل تھا اور اس کے ساتھ تمام جنگوں میں شریک رہا تھا۔ اس کے بعد اس نے باقی زندگی اپنے آبائی شہر ایلس (Elis) میں گزار دی۔ اس کے فلسفے میں کوئی زیادہ نئی بات نہیں ہے بلکہ اس نے پرانے شکوک و شبہات ہی کی ترتیب و تدوین کی لیکن اس نے بقول رسل دانائی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنے پیچھے کوئی یادگار تصنیف نہیں چھوڑی۔

پروہو کی جماعت کی بنیاد لذتیت سے پہلے ڈالی جا چکی تھی لیکن وہ اپنے عمل کی بنا کسی علمی عقیدے پر رکھنا نہیں چاہتی تھی کیونکہ تشکیکیت کا فلسفہ صحیح علم کے یقینی حصول کی طرف سے بالکل مایوس ہے یعنی اس فکر کے مطابق ہم نہیں جان سکتے کہ صحیح علم کیا ہے۔ سوفسطائی خصوصا پروٹا غورس اور گورجئیس کی حسی ادراک کے بظاہر مبہم متناقضات کو موضوعیت کی طرف لے گئے تھے جبکہ پروہو نے حواس کے متعلق تشکیک میں اخلاقی اور منطقی تشکیک کو بھی شامل کر لیا۔ اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے یہ دعویٰ کیا کہ ایک راہ عمل کو دوسری راہ عمل پر ترجیح دینے کی کبھی بھی کوئی عقلی بنیاد نہیں ہو سکتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص جس ملک میں رہتا ہو، اس کے رسوم و رواج کے ساتھ مطابقت پیدا کر لیتا ہے، قطع نظر ان مذہبی اعتقادات کے جو ایسے اعمال کا محرک بنتے ہیں۔ متشککین کے مطابق نتیجہ برآری کے عمل کو ملتوی کر کے کسی بھی عقیدے یا نقطہ نظر کو درست مان لینے کی بجائے اس سے انکار کر دیا جانا چاہیئے۔

بقول رسل قدیم متشککین بت پرستی کی تمام رسومات میں شریک ہوتے تھے اور بعض اوقات تو وہ پروہت بھی ہوتے تھے کیونکہ ان کی تشکیک ان کو یقین دلاتی تھی کہ اس رویے کو غلط ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی یہ سوال کہ بتوں کی پوجا کرنی چاہیئے یا نہیں؟ کا جواب اگر کوئی متشکک دے تو وہ کہے گا کہ مجھے نہیں معلوم بت پرستی کرنی چاہیئے یا نہیں اور نہ ہم اس کے جواز و عدم جواز کو ثابت یا رد کر سکتے ہیں لہٰذا اگر معاشرے میں لوگ عام طور پر بتوں کی پوجا کرتے ہیں تو ہمیں بھی کر لینی چاہیئے۔

تشکیکی فکر پر روشنی ڈالتے ہوئے قاضی صاحب لکھتے ہیں؛

"ان فلسفیوں نے اپنے فلسفے کی تشکیل کیلئے جس اصول کو بطور اصول استعمال کیا تھا وہ یہ تھا کہ ہم حقیقت مطلقہ کے بارے میں کچھ جان نہیں سکتے۔ لہٰذا یہ ایسے بنیادی سوالات ہیں جن سے ہمارا کوئی تعلق ہی نہیں، یہ ہمارے غور و فکر کے دائرہ اثر میں آتے ہی نہیں۔ چنانچہ اس قسم کے سوالات کو غیر منطقی ہی سمجھا جانا چاہئے اور چونکہ یہ سوالات غیر منطقی نوعیت کے ہیں اس لئے انسانی نطق و تعقل کی گرفت میں آ ہی نہیں سکتے لہٰذا ان پر غور و فکر کرنا اپنی استعداد اور وقت کو ضائع کرنا ہے، خود کو الجھن میں ڈالنا ہے اور جب صورت حال یہ ہو تو پھر ہمیں صرف اپنے روزمرہ زندگی کے مسائل کو ہی قابل اعتناء سمجھنا چاہئے۔"(101)

یہ امر قابل غور ہے کہ بحیثیت فلسفہ تشکیک محض شک نہیں ہے بلکہ اسے ادعائی شک (Dogmatic doubt) کہا جا سکتا ہے۔ مثلاً ایک سائنسدان کہتا ہے کہ میرے خیال میں یہ بات ایسے ہے لیکن مجھے اس کا یقین نہیں۔ فکری تجسّس رکھنے والا شخص کہتا ہے کہ یہ تو میں نہیں جانتا کہ یہ بات کیسی ہے لیکن مجھے امید ہے کہ میں تلاش کر لوں گا اور ایک متشکک فلسفی یہ کہے گا کہ کوئی نہیں جانتا اور کوئی بھی کسی بھی صورت میں جان نہیں سکتا۔ متشکک فلاسفہ یہ کہتے تھے (اور کہتے ہیں) کہ ہمیں چاہئے کہ حقیقت مطلقہ کے بارے میں مذہبی فکر کی طرح حتمی طور پر کسی بھی طرح کی رائے دینے سے گریز کریں۔

متشککین کا یہ گروہ ہمارے لئے جدید عملیتNeo-Pragmatismکا ایک عملی پہلو پیش کرتا ہے۔ ان فلاسفہ نے اشیاء کماھی اور ظواہر کے مابین تفریق کی ہے۔ ان کے مطابق جب حقیقت مطلقہ کی بابت کچھ کہا ہی نہیں جا سکتا تو عام زندگی کے دوران تعقل اور سوچ بچار کے ذریعہ امکانی نتائج کی روشنی میں عمل کیا جا سکتا ہے۔

پروہو کے نظریات کا علم ہمیں اس کے شاگرد ٹیمون (Timon) سے ہوتا ہے۔ ٹیمون کے نزدیک سعادت کی زندگی بسر کرنے کیلئے تین باتوں کا علم ہونا چاہئے۔

1۔ اشیاء اپنی اصل میں کیا ہیں یعنی ان کی ماہیت کیا ہے؟

2۔ اشیاء سے ہمارے تعلق کی نوعیت کیا ہے؟

3۔ اور ہمیں اس تعلق سے کیا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے؟

پہلے سوال کا جواب وہ یہ دیتا ہے کہ اشیاء کی اصل ماہیت کے بارے میں نہ تو ہم جانتے ہیں اور نہ ہی جان سکتے ہیں کیونکہ ہم تو اشیاء کے ظاہر کا ادراک کرتے ہیں، وہ اپنی اصل میں یا فی نفسہ کیا ہیں یہ تو شہود و نمود

سے ماوراہے اس لئے اشیاء کی ذات کا ہمیں کبھی بھی علم نہیں ہو سکتا۔ ہماری رائے بالکل ذاتی اور نفسی قسم کی ہوتی ہے لہٰذا ہم کبھی بھی کوئی قطعی یا یقینی دعویٰ پیش نہیں کر سکتے۔ ہمیں کبھی یہ نہیں کہنا چاہئے کہ فلاں بات ایسے ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مجھے فلاں بات یوں محسوس ہوتی ہے۔ یعنی ٹیمون کے نزدیک اشیاء کا حسن و قبح ذاتی نہیں بلکہ اس کا دارومدار قانون اور رسم و رواج پر ہے۔ خود پروہو کی زندگی فکری اور ذہنی تعطل کی مثال تھی۔ اگر سامنے سے گاڑی آ رہی ہوتی تو پروہو راستے سے ہٹتا نہیں تھا۔ وہ سوچنے لگ جاتا تھا کہ آیا گاڑی آ بھی رہی ہے یا حواس دھوکہ دے رہے ہیں۔ ایسے مواقع پر اگر اس کے دوست اسے بچا نہ لیا کرتے تو پروہو ضرور کسی گاڑی کے نیچے آ کر مرتا یا کسی گڑھے میں گر کر ہاتھ پیر تڑوا بیٹھتا، تشکیک کی اس نے تعلیم دی تھی، اس نے خود اس پر عمل بھی کیا تھا! (102)

ارتیابیت/تشکیکیت کے تین مکاتب فکر بہت مشہور ہوئے جو علی الترتیب یہ ہیں؛

1۔ پروہویت: جس کا بانی پروہو خود تھا

2۔ متوسطین کی افلاطونی اکیڈمی

3۔ حسیاتی تشکیک کا مکتب فکر

قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں کہ دور اول کی تشکیک یعنی پروہویت کا بنیادی موقف یہ تھا کہ مسائل سے متعلق نتیجہ براری (یعنی کسی مسئلے کا حتمی طور پر کوئی نتیجہ اخذ کر لینا) سے گریز کرنا چاہئے اور اس طرح ذہن کو ایک غیر یقینی فکری صورت حال سے بچائے رکھنا چاہئے۔ نتیجہ براری کے عمل کو فکری مفارقت کے دوران ملتوی رکھا جانا چاہئے۔ اس "فکری توقف" کی حکمت عملی کا اطلاق صرف مابعدالطبیعیاتی اور منطقی سوالات پر ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کا اطلاق قدری احکامات (Value Judgment) پر یعنی سیرت صحیحہ اور خیر وغیرہ پر بھی ہوتا ہے۔ فکری توقف کو اصطلاح میں ایپاخے Epoche کہا جاتا ہے گویا کسی مسئلے پر غور و فکر کے دوران نتیجہ براری کے عمل کو ملتوی رکھنا اس مکتبہ فکر کا اصل الاصول ہے۔ (103)

اکیڈمی کے ذکر میں میں نے بیان کیا کہ افلاطون کی اکیڈمی بعد ازاں مختلف ادوار میں بٹ گئی۔ جب آرسیلئیس یہاں کا سربراہ بنا تو یہ اکیڈمی اس کے تشکیکی رجحانات کی وجہ سے جدید اکیڈمی کے نام سے موسوم ہونے لگی، اسے متوسطین کی اکیڈمی بھی کہا جاتا ہے۔ متوسطین نے پروہویت میں ترامیم کر کے اپنا ایک علیحدہ اخلاقی نقطہ نظر تشکیل دے لیا تھا۔ ان متوسطین کا کہنا تھا حواس یا فہم سے کسی چیز کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ لیکن علم کے ممکن نہ ہونے سے عمل کا امکان ختم نہیں ہو جاتا۔ تصور یا ادراک سے ارادے کو حرکت

ہوتی ہے، چاہے ہم اس کو علم تصور کریں یا نہ کریں ارادے میں حرکت بہر حال پیدا ہو جاتی ہے۔ لہٰذا معقول یہی ہے کہ گمان غالب کی پیروی کر لی جائے۔

متاخرین/حسیاتی تشکیک کا مکتبہ فکر ارتیابیت اور تشکیک کے آخری دور کا فلسفہ ہے جس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں فلسفہ تشکیک اپنے پورے عروج پر پہنچا۔ اس فکر کے قابل ذکر نمائندوں میں اینسیڈیمس اور سیکسٹس ایمپیریکس کے نام شامل ہیں۔ سیکسٹس ایمپیریکس پروہو کی ادبی تحریروں کا مبلغ تھا جس نے پروہویت پر ایک کتاب بنام Outlines of Pyprhonism لکھی جس میں پروہویت کے بنیادی تصورات کی تشریح کی گئی ہے۔ جدید اکیڈمی کے معلّمین اور متاخرین میں صرف اتنا فرق تھا کہ اول الذکر احتمالیت کے قائل تھے لیکن متاخرین نے اس سے بھی انکار کر دیا اور پروہو کے نظریات کی تجدید کی۔ متاخرین کے نزدیک جدید اکیڈمی نے جس طرح رواقیت کی مخالفت کی ہے وہ درست نہیں ہے کیونکہ یقین کامل کی اندھا دھند مخالفت بجائے خود ایک یقین کامل ہے۔

کارنیاڈیز

کارنیاڈیز اس حوالے سے نہایت اہم فلسفی تھا کہ اس نے اکیڈمیاتی تشکیک کو انتہا تک پہنچا دیا۔ کارنیاڈیز تھرڈ اکیڈمی کا بانی تھا۔ یہ نکتہ رس شخص جو اپنی فصاحت اور بلاغت کیلئے بھی مشہور تھا، 214 ق م میں سیرین میں پیدا ہوا اور 156 ق م میں جب وہ سفارت فلاسفہ کے ساتھ روما آیا، اس جماعت کا صدر ہو چکا تھا۔ کارنیاڈیز 129 ق م میں اپنی وفات تک نہایت عزت اور کامیابی کے ساتھ اس جماعت کی رہنمائی کرتا رہا۔

کارنیاڈیز نے خود کوئی کتاب نہیں لکھی، اس کے نظریات ہم تک اس کے دو شاگردوں کلیٹو میچس Clitomachus اور میٹروڈورس Metrodorus کے ذریعے پہنچے ہیں۔ لیکن ان دونوں شاگردوں نے اپنے استاد کے نظریات کے دو متضاد ورژن پیش کئے ہیں۔ کلیٹو میچس نے کارنیاڈیز کو متشککین کے اصول "ایپاخے" یعنی "اخذ نتیجہ میں تاخر-epoche-suspension of judgement" کا داعی قرار دیا ہے۔ کارنیاڈیز نا صرف یہ کہ تمام فلسفیانہ مسائل کو ناقابل حل قرار دیتا ہے بلکہ وہ علمی طور پر رواقی و مذہبی اذعانیت یعنی عقیدہ پرستی کے بھی سخت خلاف تھا۔ لیکن میٹروڈورس نے اس نقطہ نظر کی تردید کی ہے۔

کارنیاڈیز کی تعلیم اکیڈمی کی تشکیک کی انتہائی منزل ہے۔ آرسیلئیس نے رواقیوں کے اکیڈمک معیار صداقت پر حملہ کیا تھا، کارنیاڈیز بھی انہی پر تیر چلاتا ہے کیونکہ اس کے سب سے بڑے مخالفین، اس زمانے کے نمایاں اذعانیین رواقی ہی تھے۔ کارنیاڈیز نے امکان علم کے مسئلے پر زیادہ وسیع پیمانے پر تحقیق کی اور مختلف

فلاسفہ کے افکار پر اپنے پیش رووں سے زیادہ جامع اور زیادہ عمیق تنقید کی۔ اس کے ساتھ غلبہ صداقت کے اسباب اور اس کے مدارج کو متعین کرنے کی کوشش کی۔ پہلے اس نے یہ سوال اٹھایا کہ آیا علم ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اس کے نزدیک اس سوال کا جواب نفی میں تھا۔ بہت سی مثالیں دے کر وہ ثابت کرتا ہے کہ کوئی عقیدہ ایسا نہیں جو ہمیں دھوکہ نہ دے سکے اور کوئی صحیح ادراک ایسا نہیں کہ جس سے ملتا جلتا یا بالکل ویسا ہی کوئی غلط ادراک نہ ہو سکے۔(104)

کارنیاڈیز نے کہا کہ استدلال اور ثبوت ناممکن ہیں کیونکہ ہر انتاج میں جو مقدمات ہیں وہ خود محتاج ثبوت ہیں اور ایسے مقدمے سے ثبوت مہیا کرنا، جو خود محتاج ثبوت ہو، استدلال کو برہان دوری میں مبتلا کر دیتا ہے۔ یعنی جب ہم کہتے ہیں کہ ایک منطقی نتیجہ محض اس لئے درست ہے کہ وہ منطقی طور پر اپنے مقدمات سے اخذ ہوتا ہے تو پھر ثبوت کا ایک لامتناہی سلسلہ چل نکلے گا۔ کیونکہ مقدمہ کو ہم اس لئے درست مان رہے ہیں کہ وہ اپنے سے پہلے مقدمے سے اخذ ہوتا ہے جو کہ کسی اور ماقبل مقدمے کے نتیجہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہٰذا درحقیقت ہم کسی مفروضے کو کبھی ثابت نہیں کر سکتے۔

کارنیاڈیز نے فلسفیانہ نظامات کا زیادہ تفصیلی امتحان کیا اور خاص طور پر رواقی دینیات پر ہر طرف سے اعتراض کیا۔ رواقی کائنات کی غایتی تنظیم سے خدا کی ہستی کو ثابت کرتے تھے یعنی وہ یہ کہتے تھے کہ کائنات کا نظم وضبط اس کے ذہین خالق کے وجود کی دلیل ہے لیکن کارنیاڈیز نے کہا کہ نہ تو اس استدلال کے مقدمات درست ہیں اور نہ ان مقدمات سے مطلوبہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کیونکہ عالم میں بے شمار نقائص بھی پائے جاتے ہیں۔ اس نے خدا کے تصور پر بھی گہری تنقید کی اور کہا کہ خدا کو ایک زندہ اور عقلی ہستی فرض نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اسے زندہ و عقلی ہستی فرض کرنے کیلئے ضروری ہے کہ ایسی صفات و حالات کو اس کی طرف منسوب کیا جائے جو اس کی سرمدیت اور کمال کے منافی ہیں۔

سسرو کہتا ہے؛

> "Carneades used to say these things not in order to eliminate the gods but to convict the Stoics of failing to settle any matter concerning the gods."(105)

یعنی کارنیاڈیز نے یہ باتیں خداوں کے وجود کی نفی کے ضمن میں نہیں کیں بلکہ اس کا مقصد صرف رواقیوں کی ناکامی باور کروانا تھا کہ رواقی جس حتمیت کے ساتھ خدا سے متعلقہ مسائل کا حل پیش کرتے ہیں، ان سے خدا حتمی یقین کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا۔ گویا کارنیاڈیز کے نزدیک خدا کے وجود کو عقل محض سے قطعیت کے ساتھ ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ڈیوڈ سیڈلی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کارنیاڈیز رواقیوں کی

اذعانیت کو بھول چوک یا منطقی مغالطہ سمجھتا ہے کیونکہ وجود باری تعالیٰ پر رواقی جو غائی دلیل پیش کرتے ہیں وہ مذہبی پیراڈائم میں تو درست ہو سکتی ہے لیکن فلسفیانہ پیراڈائم میں درست نہیں ہے۔(106)

خداوں کی عدم موجودگی پر کارنیاڈیز کے استدلالات پیش کرنے کے بعد سیڈلی کہتا ہے؛

"The fact that his arguments were all aimed at establishing the non-existence of the gods does not make Carneades a positive atheist. There is every probability that his anti-thestic arguments were, in accordance with Clitomachus, interpretation of his strategy, meant to restore a balance between the two opposed cases, that for and that against the gods' existence."(107)

یعنی یہ حقیقت ہے کہ کارنیاڈیز نے خداوں کے عدم وجود پر استدلات پیش کئے ہیں لیکن ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ بالفعل وجود باری کا منکر تھا۔ یہ امکان موجود ہے کہ کارنیاڈیز دلائلِ وجود و عدم وجود باری تعالیٰ کی دو انتہاوں کے درمیان توازن بحال کرنا چاہتا تھا۔

کارنیاڈیز کے نزدیک حقیقت کا علم حاصل کرنا بالکل ناممکن ہے اور ہمیں کسی چیز کی نسبت کوئی قطعی رائے قائم نہیں کرنی چاہئے۔ اس کے نزدیک نہ تو کسی شے کا علم حاصل ہو سکتا ہے اور نہ ہی کسی بات کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب ہم کسی شے کو دیکھتے ہیں وہ شے بذات خود ہمارے ذہن میں اتر نہیں جاتی بلکہ اسکا عکس ہمارے ذہن کے پردے پر منقش ہوتا ہے۔ اب انسان کے پاس ایسا کوئی ذریعہ نہیں ہے کہ وہ اپنے ذہن سے باہر نکل کر یہ معلوم کر سکے کہ آیا یہ ذہنی نقش اس شے یا اپنے معروض سے مطابقت رکھتا بھی ہے یا نہیں۔ اور اگر انسان کا علم اشیاء کے ان عکسوں تک ہی محدود ہے تو اس امر کا کیا ثبوت ہے کہ خارج میں جو اشیاء موجود ہیں وہ ویسی ہی ہیں جیسے کہ ان کے بارے میں ہمارے ذہن پر نقوش مرتسم ہوئے ہیں۔ کارنیاڈیز کے اسی استدلال کو فلسفہ جدید میں عمانوئل کانٹ نے اپنی مشہور زمانہ کتاب تنقید عقل محض (A Critique of Pure Reason) میں تفصیل سے پیش کیا ہے۔(108)

کارنیاڈیز یقین کامل کی تردید کرنا چاہتا تھا۔ اس حوالے سے اس کا ایک واقعہ بھی مشہور ہے کہ ایک دفعہ وہ کسی سفارتی کام کی غرض سے بیرون ملک گیا، جہاں اس نے عدل وانصاف کے موضوع پر بڑی مبسوط تقریر کی۔ لوگوں نے عدل وانصاف کی ضرورت پر اس کے دلائل سن کر اسے خوب داد تحسین دی۔ اگلے دن کارنیاڈیز نے اسی موضوع پر دوبارہ تقریر کی اور عدل وانصاف کے خلاف دلائل دئے۔ اس کے دلائل سن کر لوگ ورطہ حیرت میں ڈوب گئے، اس نے کہا کہ پس ہم کسی بھی نتیجہ کو حتمیت کے ساتھ قبول نہیں کر سکتے۔

پچھلے متشککین نے کم از کم گمان غالب کو عمل کا معیار قرار دیا تھا لیکن کارنیاڈیز نے اس سے ایک قدم آگے رکھا۔ اس نے ظن و احتمال کے تین مدارج مقرر کئے۔ اول وہ تصورات جو فی نفسہ متحمل مرجح ہیں، دوسرے وہ جن کی ان تمام تصورات سے تائید ہوتی ہے اور جو ان کے ساتھ وابستہ ہیں، تیسرے وہ جن میں موخر الذکر کی نسبت بھی یہ بات صحیح ہے۔

تھیوڈورس اور یوہیمیرس

قدیم ملحدین کی فہرست میں تھیوڈورس اور یوہیمیرس کے نام بھی شمار کئے جاتے ہیں کیونکہ انہوں نے بھی رائج الوقت مذہب اور دیوتاوں پر تنقید کی تھی۔ تھیوڈورس (Theodorus (340-250 BC فلسفے کے سیرینی مکتب فکر کا نمائندہ تھا اور دیگر سیرینیوں کی طرح وہ بھی کہا کرتا تھا کہ زندگی کا مقصد خوشی کا حصول اور دکھ و آلام سے نجات ہے۔ اس کے نزدیک خوشی علم سے حاصل ہوتی ہے اور دکھ لاعلمی و جہالت کا ماحصل ہے۔ لیکن اس کی مشہوری کی وجہ اس کے فلسفیانہ نظریات نہیں بلکہ اس کی طرف منسوب الحاد تھا۔ تھیوڈورس نے اپی کیورلیس کے افکار پر ایک کتاب بھی لکھی تھی، علاوہ ازیں اس کے تلامذہ نے اپنے استاد کے نام سے ایک الگ مکتب فکر بھی قائم کر لیا جسے تھیوڈوریزم کہا جاتا ہے۔ اسے اپنے عہد میں ملحد تھیوڈورس Theodorus-The Atheist کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ اگرچہ اسے ملحد کہا جاتا تھا لیکن سیکسٹس ایمپیریکس(109)، پلوٹارک(110) اور کلیمنٹ(111) وغیرہ کے بیانات کے مطابق وہ وجود باری کا منکر نہیں تھا بلکہ دیگر فلاسفہ کی طرح وہ بھی صرف رائج الوقت دیومالائی مذہب اور معروف عقائد پر تیر برسایا کرتا تھا۔

دوسرا نام یوہیمیرس Euhemerus کا ہے جو ہیلنیاتی دور کا مصنف تھا۔ ڈرچمن کے مطابق وہ فلسفی تو نہیں تھا البتہ اسے اس کے ارتقائے مذہب کے نظریئے کی بنا پر خوب شہرت ملی۔ اس کا ارتقائے مذہب کا نظریہ یوہیمیرزم کہلاتا ہے۔

یوہیمیرس اپنے سفر نامے میں بحیرہ ہند کے ایک جزیرے Panchaia کی بابت لکھتا ہے کہ اس نے وہاں ایک مندر میں ایک رجسٹر دیکھا جس میں یورینس، کرونس، زیوس اور دیگر تاریخی مشاہیر (جنہیں اب پوجا جانے لگا تھا) کے واقعات قلمبند تھے۔ ان واقعات سے یہ متبادر ہوتا تھا کہ یہ دیوتا، جنہیں اب قابل پرستش سمجھ لیا گیا تھا، کسی زمانے میں دیگر انسانوں ہی کی طرح کے انسان تھے، یعنی خدا نہیں تھے اور دوسرے انسانوں ہی کی طرح زندگی بسر کیا کرتے تھے۔ ان دیوتاوں کی اکثریت بہادر جرنیل اور اپنے زمانے کے بادشاہوں پر مبنی تھی لیکن نئی نسلوں نے ان مشاہیر کو قابل پرستش سمجھ لیا اور ان کی تصاویر اور بت بنا لئے۔ کثرت

پرستی/بت پرستی پر مبنی مذاہب کے دیوتاوں کی نسبت یہ خیال کرنا کہ در حقیقت یہ بھی کبھی انسان ہی تھے جنہیں محض مبالغہ آرائی کے طور پر قابل پرستش سمجھ لیا گیا، اصطلاحا یوہیمیر زم Euhemerism کہلاتا ہے جو یوہیمیر س کی طرف منسوب ہے۔

یہ تصور کہ دیوتا کبھی انسان ہوا کرتے تھے، کو سب سے پہلے یوہیمیر س نے پیش نہیں کیا بلکہ یوہیمیر س سے پہلے زینوفنیز، ہیر وڈوٹس اور فورس وغیرہ اس قسم کے نظریات پیش کر چکے تھے، تاہم یوہیمیر س نے اس تصور کو مزید نکھارا جس کی وجہ سے یہ اسی سے منسوب ہو گیا۔ بعد ازاں دوسری صدی عیسوی میں رومی عہد میں اینیوس نے یوہیمیر س کے نثر پاروں کا ترجمہ لاطینی زبان میں کیا۔ مورخ ڈیوڈورس نے اپنی تاریخ عالم میں یوہیمیر زم کو ارتقائے مذہب کا بہترین سائنٹفک نظریہ قرار دیا ہے۔(112) یہود و نصاری نے آباء پرستی اور بت پرستی پر جو تنقیدیں کیں ان کا مرکزی نقطہ بھی در حقیقت وہی تھا جو ارتقائے مذہب کے بارے میں یوہیمیر س نے پیش کیا تھا۔

محمد اعجاز الحق اعجاز صاحب کے بقول یونانی فلاسفہ کی اکثریت یونانی دیومالا کو تسلیم کرتی تھی جس کے اثرات ان کے فلسفے پر بھی نظر آتے ہیں۔ اگرچہ یونانی حریت فکر پر بہت زور دیتے تھے مگر حریت فکر کا مطلب وہ ہر گز یہ نہ لیتے تھے کہ روایات کا احترام اور ان کی پاسداری نہ کی جائے۔(113)

ڈیل مک گون (Dale McGowan) کہتا ہے کہ لفظ ملحد قدیم یونانی و رومی تہذیب میں ہر اس شخص کیلئے بولا جاتا تھا جو روایتی یا رائج الوقت مذہبی بیانئے اور معروف عقائد سے مختلف نظریات کا حامل ہوا کرتا، حتیٰ کہ اس لفظ کا اطلاق ان لوگوں پر بھی کیا جاتا تھا جو خدا کے وجود کے قائل تھے(114) یعنی قدیم زمانوں میں ملحد سے "منکر خدا" مراد نہیں لیا جاتا تھا بلکہ "منکر دیوتا" مراد لیا جاتا تھا جسے مُلر نے Adevist کا نام دیا۔ وہ سقراط کی مثال پیش کرتے ہوئے کہتا ہے کہ سقراط کو بھی ملحد قرار دے کر سزائے موت دی گئی حالانکہ وہ خدا کا منکر نہیں تھا۔ اس کا اصل قصور صرف اتنا تھا کہ وہ دیومالائی دیوتاوں کو جھٹلاتا تھا اور قدیم یونان میں سقراط کوئی پہلا شخص نہیں تھا جس نے یہ روش اختیار کی بلکہ سقراط سے پہلے بھی اکثر اہل فکر و نظر اسی قسم کے نظریات پیش کرتے آرہے تھے۔

سیدنا عیسیٰؑ کی بعثت سے پہلے کی یونانی فکر کا جائزہ لینے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ کسی بھی قابل ذکر فلسفی نے کبھی بزرگ و برتر خداوند کے وجود کا واضح طور پر انکار نہیں کیا۔ یہ بحث الگ ہیں کہ فلاسفہ نے خدا کو کس روپ میں مانا اور انہوں نے مظاہر فطرت، مبداء کائنات اور حقیقت مطلقہ کے بارے میں کیا کیا

تصورات پیش کئے لیکن مطلقا وجود باری تعالیٰ کا انکار کسی بھی بڑے فلسفی کی جانب سے دیکھنے میں نہیں آیا۔ بعض مفکرین نے خدا کے وجود کے حوالے سے لاادریت کی روایت ضرور ڈالی لیکن ان سب کو منکرین وجود باری تعالیٰ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ بریمر کہتا ہے کہ عہد قدیم میں مذہب کی صورت حال قرون وسطیٰ سے قطعاً مختلف نہیں تھی بلکہ قدیم یونان میں بھی من و عن وہی حالات تھے جو ازمنہ وسطیٰ میں یورپ کے عام حالات تھے۔ یونان میں بھی عیسائی ادوار کے یورپ کی طرح تمام نظام زندگی قمری اور مذہبی کیلنڈر کے مطابق ہی چلتا تھا[115] لہٰذا یہ کھلی حقیقت ہے کہ یونانی معاشرے میں الحاد کبھی بھی قبول عام حاصل نہیں کر پایا۔ زیادہ سے زیادہ بھی صرف اس قدر کہا جاسکتا ہے کہ کچھ آزاد منش فلسفیوں نے کائنات کی توجیہ معروف عقائد سے ہٹ کر سائنسی و مادی فکر کے مطابق کی۔

باب سوئم

رومی عہد اور قرونِ وسطیٰ

Roman Period and Medieval Ages

فصل اول

رومی عہد

اس باب میں دو ادوار زیر بحث آ رہے ہیں۔ پہلا دور رومی عہد ہے جو عہد قدیم کا آخری دورانیہ ہے جبکہ دوسرا عہد قرون وسطیٰ کا ہے، گویا یہ باب حضرت عیسیٰؑ کی بعثت سے شروع ہو کر پندرہویں صدی عیسوی تک، پندرہ صدیوں کو محیط ہے۔ اس پندرہ سو سالہ دور میں یورپ میں لادینیت نہ فکری سطح پر نظر آئی اور نہ عوامی سطح پر۔ یہ پندرہ صدیاں عیسائیت کی مذہبی و سیاسی حکمرانی اور چرچ کے عروج و زوال کی صدیاں ہیں۔ اس عہد میں فلسفہ زوال کا شکار تھا جبکہ علم کلام اور مذہبی مباحث عروج پر رہے۔

روم (اٹلی) کی تاریخ کو بالعموم دو ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے جو بالترتیب "عہد جمہوریہ روم Roman Republic" اور "عہد رومی سلطنت Roman Empire" ہیں۔ عہد جمہوریہ روم 509 ق م سے 27 ق م تک ہے جبکہ 27 ق م میں روم عظیم رومن ایمپائر بن جاتا ہے، پھر یہ سلطنت پانچویں صدی کے نصف دوم میں زوال کا شکار ہو جاتی ہے۔ یہاں فی الوقت رومی عہد سے میری مراد وہ زمانہ ہے جو 27 ق م میں رومن ایمپائر کے قیام سے شروع ہوتا ہے اور 325ء میں مسیحیت کے سرکاری مذہب بن جانے تک محیط ہے۔

رومی تہذیب کے اولین معمار ایشیائے کوچک کے باشندے اترسکن (Etruscans) تھے جنہوں نے شمالی اٹلی پر قبضہ کیا، صنعتی اور تجارتی شہر بسائے اور عظیم بحری قوت قائم کی، یونان اور کارتھیجیا کے علاقے فتح کر کے اٹلی میں شامل کیے، اڑھائی سو سال حکمرانی کی اور 474 ق م میں پردہ گمنامی میں چھپ گئے۔ اترسکن حکمرانوں کے بعد تیسری صدی ق م تک روم اس قدر مضبوط ہو چکا تھا کہ وہ باہر کی قوموں سے ٹکر لینے لگا، 218 ق م میں کارتھیجیا کے ساتھ جنگیں شروع ہوئیں جنہیں پیونک وارز (Punic Wars) کہا جاتا ہے۔ ان جنگوں کا اختتام 146 ق م میں کارتھیجیا کی مکمل تباہی پر ہوا۔ کارتھیجیا ایک عظیم سامی تہذیب تھی۔ یہ تجارتی اور صنعتی تہذیب، جس کا بحر روم پر راج تھا، رومی بربریت کے سیلاب میں غرق ہو گئی۔ کارتھیجیا کی تباہی کے بعد روم بحر روم کی عظیم ترین قوت بن گیا۔ یونان کی قوت کو جیسے جیسے زوال آتا گیا، روم اس کی جگہ لیتا گیا۔ سسلی اور سارڈینیہ کا الحاق پیونک وارز سے قبل 242 ق م میں ہی فتح ہو چکا تھا۔ 202 ق م میں

رومن ایمپائر نے اسپین کو اپنا صوبہ بنالیا، 146 ق م میں یونان اور مقدونیہ زیر نگین آئے اور ایشیائے کوچک اور جنوبی گال 118 ق م میں فتح ہوئے۔ 58 تا 48 ق م جولیس سیزر نے شمالی گال (فرانس) کو رومن ایمپائر کا حصہ بنایا۔ آگسٹس نے مصر اور دریائے ڈینیوب کے علاقوں کو شامل سلطنت کیا۔ اس کے بعد اہم الحاق برطانیہ کا ہے جسے کلاڈئیس نے 43ء میں فتح کیا۔ 99ء میں بالائی عراق کو فتح کرکے رومی سلطنت میں شامل کیا گیا۔ اس طرح پہلی صدی عیسوی کے اختتام تک رومن ایمپائر دنیا کی عظیم ترین سلطنت بن چکی تھی جو بحر روم سے ملحق تمام علاقوں پر مشتمل تھی۔

مجموعی طور پر رومی سلطنت آگسٹس کی تخت نشینی 30 ق م سے تیسری صدی عیسوی دوسو سال تک پر امن اور مضبوط رہی۔ ابتدا میں روم ایک شہری ریاست تھی جو دوسری شہری ریاستوں سے مختلف نہیں تھی۔ یہ خصوصاً سپارٹا کی شہری ریاست کی طرح تھی۔ ہومر کے یونان کی مانند اس کے بادشاہوں کی جگہ بھی اشرافیہ طبقہ لیتا رہا اور آہستہ آہستہ اشرافیہ کے طبقے نے سینٹ Senate کی شکل اختیار کر لی۔ دوسری صدی ق م کے نصف آخر میں گراکی Gracchi نے جمہوریت کی تحریک چلائی جس سے یکے بعد دیگرے خانہ جنگی شروع ہو گئی اور بالآخر ایک جابرانہ حکومت قائم ہوئی۔ آگسٹس، جولیس سیزر کا گودلیا ہوا بیٹا، جو اس کا جانشین بنا اور 30 ق م سے 14ء تک حکمران رہا، نے اس خانہ جنگی اور بیرونی جنگوں کو ختم کیا اور یونانی تہذیب کی ابتدا سے لے کر اب تک پہلی دفعہ قدیم دنیا امن و تحفظ سے لطف اندوز ہوئی۔ آگسٹس کے عہد میں اس بات سے تقریباً ہر کوئی مطمئن تھا جب اس نے یہ محسوس کیا کہ روم میں ایسا نظم و استحکام قائم ہو گیا ہے جس کی اہل یونان اور مقدونیہ کے لوگ بے فائدہ تلاش کرتے رہے۔ آگسٹس کی حکمرانی کا عہد سلطنت روم کیلئے خوشی کا زمانہ تھا۔ صوبوں کے انتظامی امور میں لوٹ مار کی بجائے لوگوں کی بھلائی کا خیال رکھا جاتا۔[116]

آگسٹس کے بعد اس کے جانشین ممکنہ مخالفین اور سینٹروں پر خوفناک مظالم ڈھانے لگے اور اس طرح صوبوں میں بدانتظامی پھیل گئی۔ 98ء میں ٹراجن کی جانشینی کے ساتھ ایک بہتر عہد کا آغاز ہوا جو مارکس آوریلئیس کی 180ء میں وفات تک جاری رہا۔ اس کے بعد تیسری صدی خوفناک تباہی کی صدی تھی لیکن اس صورت حال کو دو طاقتور اشخاص نے ٹال دیا۔ 247ء میں فوج نے دیواکلے تیان (Diocletian) کو شہنشاہ منتخب کیا جس نے سلطنت کے استحکام کی خاطر رومن ایمپائر کو دو انتظامی حصوں میں تقسیم کر دیا۔ اس میں سے ایک خطہ مشرقی سلطنت روم اور دوسرا خطہ مغربی سلطنت روم کہلایا، اسی نسبت سے عیسائیت کو بھی مشرقی عیسائیت اور مغربی عیسائیت میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ مشرقی سلطنت کا نظم و نسق اس نے خود سنبھالا اور

مغربی سلطنت کی حکمرانی کیلئے مکیسی مئین (Maximian) کو اپنا ہم منصب منتخب کیا۔ نیز ان ہر دو حکمرانوں کیلئے ایک ایک معاون منتخب کروایا جسے قیصر (سیزر۔Caesar) کہا جاتا ہے۔

324ء میں قسطنطین (Constantine (286-305 AD نے، جسکا عہد 312-337ء تک ہے، آبنائے باسفورس کے شمالی ساحل پر ایک نئے شہر قسطنطنیہ کی بنیاد رکھی اور اسے پایہ تخت بنا دیا۔ رومن شہنشاہ کی روم سے قسطنطنیہ منتقلی، مرکز اقتدار کی تبدیلی کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔ وقت کے ساتھ ساتھ مغربی سلطنت خود مختاری اختیار کرنے لگی اور مغربی شہنشاہ کا تقرر سینٹ خود کرنے لگی۔ قسطنطین کی اہم ترین اختراع یہ تھی کہ اس نے مسیحیت کو 325ء میں سلطنت روم کا سرکاری مذہب قرار دے دیا۔ مغربی سلطنت رومہ کا چراغ آٹھ صدیوں تک ضوفشاں رہ کر بجھ گیا اور مغرب کے حصے بخرے ہوگئے۔ جبکہ مشرقی سلطنت رومہ بازنطینی سلطنت کے نام سے پندرہویں صدی تک قائم رہی، حتیٰ کہ ترک فاتحین نے 1453ء میں اسے بھی ختم کر دیا۔

مغربی رومن ایمپائر کے اختتام کے بعد مغرب حسب ذیل چھ خود مختار سلطنتوں میں بٹ گیا؛

- برطانیہ۔۔۔اینگلو سیکسن سلطنت
- شمالی گال (فرانس)۔۔۔فرینک سلطنت
- پراونس۔۔۔برگنڈی سلطنت
- اکویتانیہ اور اسپین۔۔۔ویزی گاتھ سلطنت
- افریقہ اور جزائر بحر روم۔۔۔ونڈال سلطنت
- اٹلی (اطالیہ)۔۔۔آسترو گاتھ سلطنت

یہ ساری کی ساری جرمن سلطنتیں تھیں جن میں سے کسی ایک کے حکمران نے بھی نہ تو اپنی مستقل شہنشاہیت کا دعویٰ کیا اور نہ ہی بازنطینی شہنشاہ کے اقتدار اعلیٰ سے کوئی تعارض کیا۔ روم کا پوپ اب بھی شہنشاہ بازنطین کو مغرب کا آئینی شہنشاہ تصور کرتا تھا۔ کلیسا کی دستاویزات پر شہنشاہ بازنطین کے سن جلوس کی تاریخ درج ہوتی تھی تاہم عملاً مغرب کا کوئی شہنشاہ نہ تھا۔

رومیوں کا مذہبی رویہ

قدیم وجدید ہر معاشرے میں مذہب نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ رومی معاشرہ بھی اس سے مختلف نہیں تھا۔ رومی شروع ہی سے مشرک تھے، وہ اپنے فوت شدہ بزرگوں، دیوی دیوتاؤں اور مظاہر فطرت کی پوجا تو کرتے ہی تھے لیکن ان کی ایک اہم خصوصیت یہ تھی کہ وہ دوسرے خطوں کے دیوتاؤں کو اپنا لینے سے بھی

گریز نہیں کرتے تھے۔ وہ جہاں بھی گئے، وہاں کے بتوں کو معبود بنا لیتے تھے۔ یوں آئے روز ان کے دیوتاؤں کی تعداد میں اضافہ بھی ہوتا گیا اور نام بھی نت نئے وضع کیے جاتے رہے۔ جب رومیوں نے یونان پر قبضہ کیا تو یونانی دیوتاؤں کو بھی اپنے معبودوں میں شامل کر لیا اور رومی دیوتاؤں کو یونانی دیوتاؤں کے ہم مثل و ہم منصب بنا کر پیش کیا جانے لگا۔ ہومر کی صنمیات سے تعلق جوڑنے کیلئے رومیوں کی ابتدا اٹرائے سے اخذ کی گئی۔ جوں جوں سلطنت پھیلتی گئی دیوتاؤں کی تعداد میں اضافہ ہوتا چلا گیا اور رومی مذہب ارتقاء پاتا گیا۔ دائرہ معارف مذاہب کے مطابق عہد جمہوریہ روم میں رومیوں نے اناطولیہ (ترکی) سے Asklepios اور Bacchus کو اپنایا اور تقریباً 30 ق م میں مصری Isis اور فارس سے متھرا کو مستعار لے لیا۔(117)

رومیوں کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ انہوں نے بزور شمشیر کسی بھی مفتوحہ قوم پر اپنا مذہب مسلط نہیں کیا۔ بلکہ انہوں نے خود کو دوسروں کے مذہبی رنگ میں رنگ لیا۔ رومی مذہب کی ابتدائی ترین حالت اشیاء پرستی تھی۔ وہ ہر شے کو قابل عبادت سمجھتے تھے۔ ان کے خیال میں ہر شے میں ایک روح پائی جاتی ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ ان کے فوت شدہ بزرگان ان کے افعال کو دیکھ رہے ہیں۔ پس انہوں نے اپنے آباء واجداد کو بھی قابل پرستش جان لیا۔ رومی مذہب پر یونانیوں کے اثرات نہایت گہرے تھے۔ یونانی بشری خداؤں Anthropomorphic gods کے قائل تھے۔ لہٰذا رومیوں کے خدا بھی انسان اور بشریت کے اوصاف سے مزین ہوتے چلے گئے۔ یونانی خداؤں کی طرح رومیوں کے خداؤں میں بھی محبت، نفرت، حسد، بغض، کینہ وغیرہ جیسے اوصاف بڑھتے چلے گئے۔ ایشیا مائنر، بلقان اور مصر کو جب رومیوں نے فتح تو کیا ان ملکوں کے خداؤں کے بھی رومی مذہب پر گہرے اثرات مرتب ہوئے لیکن سب سے گہرا اثر یونانیوں کا تھا۔ یونانی دیومالا اور رومی دیومالا تقریباً ایک ہو گئیں۔ ماسوائے چند ایک دیوتاؤں کے رومیوں کے تقریباً تمام دیوتا یونانی دیوتاؤں کے متبادلات تھے۔ مثلاً رومیوں کا سب سے بڑا خدا جیوپیٹر Jupiter یونانی زیوس کا متبادل تھا، اسی طرح مارس Mars اور Quirinus بھی یونانی متبادلات تھے۔ شروع میں رومی خدا فطری طاقتوں کے انسانی استعارے ہوا کرتے تھے لیکن بعد ازاں یونانی اثرات سے رومی خدا بھی ہو بہو بشری Anthropromorphic ہو گئے۔

ٹم وائیٹ مارش(118) لکھتا ہے کہ یونانیوں نے حسب عادت رومی بادشاہوں کے ساتھ خداؤں جیسا رویہ اختیار کیا۔ انہوں نے رومی شہنشاہوں کو دیوتائیت کے مرتبے پر فائز کیا اور ان کیلئے مندر بنائے۔ یونانی اپنے رومی حکمرانوں کے نام کی نذریں مانتے اور ان کے نام کی قربانیاں کرتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یونانی اور رومی آپس میں گھل مل گئے۔ بقول رسل، آگسٹس کی موت کے بعد نہ صرف سرکاری طور پر اسے دیوتا سمجھا

گیا بلکہ بعض صوبائی شہروں میں تو خود بخود اسے دیوتا سمجھ کر اس کی پوجا کی جانے لگی اور شعراء نے اس کی تعریف میں نظمیں لکھیں، سینٹ نے بھی جس کی اس نے ظاہری طور پر عزت قائم رکھی، اسے احترام سے یاد رکھا اور اسے کئی القابات سے نوازا۔[119] مارش کہتا ہے کہ روم سے وفاداری کی علامت شہنشاہِ روم کی پرستش تھی۔ یہودیوں نے رومیوں کے خلاف جو بغاوت کی تو اس کی وجہ یہی تھی کہ وہ شہنشاہ پرستی کو گوارا نہیں کر سکتے تھے۔ یہی معاملہ عیسائیوں کا بھی تھا جس کی وجہ سے یہود و نصاریٰ کو رومی عہد میں ظلم و ستم کا نشانہ بننا پڑا۔ رومیوں کے ہاں انفرادی عقائد کی اہمیت نہیں تھی، اگر اہمیت تھی تو اجتماعی عقائد کی تھی۔

حسن عسکری لکھتے ہیں؛

"رومی لوگوں کا اصلی خدا تھا وطن یا قوم، ہر فرد سے مطالبہ کیا جاتا تھا کہ وہ اپنی ہر چیز قوم یا وطن یا سلطنت کیلئے قربان کر دے اور اس سانچے میں ڈھل جائے جو معاشرے نے اس کیلئے بنایا ہے۔ یہی ہے وہ بیج جو آگے چل کر مغرب میں قوم پرستی اور معاشرہ پرستی کی شکل میں بار آور ہوا۔"[120]

رومیوں کا رجحان فلسفہ و مذہب کی بجائے ریاست، سیاست، قوانین اور تنظیم و تعمیر کی طرف تھا یہی وجہ ہے کہ رومی عہد میں نئے افکار کی بجائے اہل فکر کی توجہ پرانے یونانی افکار کی طرف ہی مبذول رہی۔ رومی مفکرین کی اکثریت نے زیادہ تر قانون سازی اور ریاستی معاملات پر کتب تحریر کیں۔ رومی کسی بھی لحاظ سے یونانیوں سے زیادہ جدید ثابت نہیں ہوئے، ہاں اگر انہیں برتری تھی تو صرف تنظیم و تعمیر کے لحاظ سے تھی، جہاں تک افکار و فلسفے کا تعلق ہے تو رومیوں کی تمام فکر پرانے افکار ہی کا چربہ تھی۔ دنیا اور خصوصا یورپی تہذیب و فکر پر اہل روما کے اثرات بہت دور رس ہیں۔ اس تہذیب نے انسانیت کو مثبت اور منفی ہر طرح کی وراثت بخشی ہے۔ رومن قانون اس قدر جامع تھا کہ دو ہزار سال گزرنے کے بعد بھی یورپ میں اور بقیہ دنیا میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے لیکن اس قدر وسیع و طاقتور مملکت کو بھی زوال آ گیا اور وہ مٹ کر رہ گئی۔ یہ سلطنت حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش سے کچھ عرصہ پہلے قائم ہوئی تھی اور ولادت نبوی ﷺ سے قبل روبہ زوال ہو کر ختم ہو چکی تھی۔ ڈاکٹر افتخار حسین معروف مغربی مورخ ایڈورڈ گبن Edward Gibbon کی کتاب Decline and Fall of the Roman Empire کے حوالے سے لکھتے ہیں؛

"رومن علم و حکمت سے کم دلچسپی رکھتے تھے اور سپہ گری، فنون لطیفہ، شاعری، خطابت، موسیقی، فن تعمیر اور کھیل تماشے کی طرف زیادہ راغب تھے۔"[121]

وہ اپنے رومہ الکبری کے دورے کے حوالے سے لکھتے ہیں؛

"سوادِ رومہ الکبری میں ، میں نے جو کچھ دیکھا اس میں وہ پہلو زیادہ اہم ہے جس پر تاریخ میں طنز ملتا ہے۔ میں نے وہ اکھاڑے بھی دیکھے جہاں رومن انسانوں کو انسانوں سے لڑاتے تھے اور اس طرح لڑواتے تھے کہ دو آدمی اس وقت تک لڑتے رہیں جب تک کوئی ایک دوسرے کو قتل نہ کر دے۔ میں نے وہ مقامات بھی دیکھے ہیں جہاں بے دست و پا انسانوں کو بھوکے آدم خور شیروں کے آگے ڈال دیا جاتا تھا۔ میں نے وہ فورم بھی دیکھا ہے جہاں روما کے اہم سیاسی مسائل پر بحثیں ہوتی تھیں اور عوام کے نمائندے ایسی مؤثر تقریریں کرتے تھے جو تاریخ اور ادب کا حصہ بن چکی ہیں۔"(122)

جب رومیوں کا یونانیوں کے ساتھ پہلا تعارف ہوا تو انہیں محسوس ہوا کہ یونانیوں کے مقابلے میں وہ تو اجڈ اور گنوار ہیں یعنی یونانی بہت سے پہلوؤں میں ان سے برتر ہیں مثلا دستکاری کا ہنر، علوم، گفتگو اور زندگی سے لطف اندوز ہونے کے فن میں، ادب اور فلسفہ وغیرہ میں۔ رومی صرف سپاہ گری کے فن اور معاشرتی استحکام قائم رکھنے میں یونانیوں سے برتر تھے۔ چونکہ جنگوں کے بعد رومیوں نے یونانیوں کو قابل تعریف جانا، انہوں نے یونانی زبان سیکھی، فن تعمیر نقل کیا اور سنگ تراشوں کی خدمات حاصل کیں۔ تیسری صدی سے بعد ازاں مغربی سلطنت پر یونانی تہذیب کا اثر تیزی سے کم ہونے لگا اور اس کی سب سے اہم وجہ خود تہذیب کی زوال پذیری تھی۔

رومن ایمپائر اور الحاد

رومی عہد میں الحاد کے واضح نقوش نہیں پائے جاتے۔ زیادہ سے زیادہ مذہب بیزاری اور تشکیک کا رجحان دیکھا گیا ہے اور وہ بھی صرف چند غیر معروف فلاسفہ اور جاگیرداروں کے طبقات میں، رومی عہد کے بارے میں عمومی تاثر یہ ہے کہ اس میں ثروت مند اور جاگیر دار بالعموم مذہب سے بیزار تھے۔ رومی حکمران طبقہ اور اَپر کلاسز کا مذہب سے بنیادی سروکار محض ریاستی نظم وضبط اور ملک میں امن وسکون بحال رکھنے کی حد تک تھا۔ یہ لوگ روایتی طور پر بت پرست تھے اور تمام بت پرستانہ مذاہب کا احترام کرتے تھے لیکن یہ احترام خدا خوفی کی بجائے سیاسی مفاد کی غرض سے تھا۔

رومی سلطنت میں ہر قسم کی مذہبی آزادی تھی، لیکن صرف تب تک جب تک کوئی شخص سرکاری

مذہب اور بتوں کا احترام کرتا تھا۔ حکمرانوں کو اس سے غرض نہیں تھی کہ کون سا مذہب درست ہے یا غلط، ان کا بنیادی مسئلہ یہ تھا کہ ملک میں ہر طرح کے مذہبی و مسلکی انتشار سے بچا جائے۔ روم میں ہر شخص اپنے عقیدے کے مطابق زندگی گزار سکتا تھا، لیکن یہ آزادی تب سلب کر لی جاتی تھی جب کوئی شخص سرکاری بت پرستانہ مذہب پر تنقید کرتا یا رومی دیوتاؤں کی تردید کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ یہود و نصاریٰ کو رومیوں نے ملحد قرار دیا اور ان کے خلاف قانونی کاروائیاں کی گئیں کیونکہ ان دونوں ابراہیمی مذاہب میں بت پرستی کے احترام کی کوئی گنجائش نہیں تھی۔ ناصرف یہ کہ رومی اپنے دیوتاؤں اور بتوں کا احترام کرواتے، روم میں شہنشاہ پرستی بھی عام تھی۔

سارہ مارگن نے اپنے بی ایس تھیسز میں یہ تحقیق پیش کی ہے کہ ابتدائی رومن ادوار میں روم کیلئے یہود و نصاریٰ (جو رومی مذہب کے نہایت بڑے ناقد تھے اور جن میں بت پرستی کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں تھی) کی نسبت ملحدین زیادہ بڑا خطرہ تھے۔ عیسائیوں اور یہودیوں پر اگر رومیوں نے ظلم و ستم کیے تو اس کی وجہ مذہبی نہیں بلکہ سیاسی تھی اور سیاسی نقطہ نگاہ سے ملحدین رومیوں کیلئے زیادہ ناقابل قبول تھے۔ وہ لکھتی ہیں؛

> "Pliny and Trajan did not care what those accused of being Christians actually believed or practiced in their own homes; they simply wanted the accused to prove their loyalty to Rome by taking part in the worship of Roman gods. If they refused, the apparent treason and disloyalty to Rome could not go unpunished."(123)

یعنی پلینی (گورنر) اور ٹراجن (شہنشاہ) کو اس سے غرض نہیں تھی کہ عیسائیوں کے عقائد کیا تھے اور وہ اپنے گھروں میں عبادات کس طرح کیا کرتے تھے۔ وہ صرف اتنا چاہتے تھے کہ ہر کوئی رومی خداؤں کی پوجا کر کے رومن سلطنت سے اپنی وفاداری کا عملی ثبوت دے۔ اگر کوئی رومی بتوں کی عبادت سے انکار کرتا تو اسے غدار سمجھا جاتا اور ایسا شخص سزا پائے بغیر نہیں رہ سکتا تھا۔

سسرو اور لیوکریٹیس

اوائل میں رومی فکر ایپیقیوریت اور رواقیت سے متاثر تھی لیکن بعد ازاں اس میں کافی تبدیلیاں ہو گئیں۔ یورپ میں جب عیسائیت کے قدم مضبوط ہوئے تو رومی عیسائیت سے بھی شدید متاثر ہوئے بلکہ سینٹ اگسٹائن کے بعد تو صدیوں تک مغرب میں عیسائیت کا چرچہ رہا۔ رومی رواقیت کے فلاسفہ میں سنیکا، کانیوٹس، موسونئیس، ریوفیوس، یوفریٹس، کلومیڈیز، اپکٹیٹس، ہیراکلز، سیکسٹس، رسٹیکس اور مارکس آریلیس کے نام اہم ہیں جبکہ رومی ایپیقیوریت کے فلاسفہ میں ممتاز نام ایمافینیس، ربیریس، ایلبوکئیس، فیڈرس،

فلوڈیمس، لیو کریٹس، پیٹرو، سِسرو اور ڈائنگنیز کے ہیں۔

اس کتاب میں بنیادی طور پر ہمارا تعلق دوسرے رومی عہد یعنی عہد سلطنت رومہ سے ہے اور اس عہد کے افکار میں نوافلاطونیت اور عیسائیت اہم ترین ہیں۔ اس دور کے مفکرین میں سب سے پہلے جو اہل فکر ہمارے سامنے آتے ہیں ان میں انتخابیین اور سیکشین فلاسفہ شامل ہیں۔ متشککین کی طرح انتخابیین بھی ایک علمیاتی گروہ تھا جن کا بنیادی مقصد متشککین ہی کی طرح علمیاتی نظریات میں تحقیق تھا۔

ان فلسفیوں نے ایک ایسی صورت حال کو، جس کا سر کیا جانا آسان نہ تھا، برقرار رکھنے کیلئے شکوک و شبہات کی دفاعی پناہ گاہوں کا سہارا تو نہ لیا مگر متشککین کی طرح انہوں نے بھی ایک رجعت پسندانہ نقطہ نظر اختیار کیا۔ ان فلاسفہ کا مقصد ایک ایسا نقطہ نظر تشکیل دینا تھا جو سب کیلئے یکساں طور پر قابل قبول ہو۔

رواقیوں، ابیقوریوں، متشککین اور مشائیوں (ارسطو کے تلامذہ) میں سے کسی ایک کی بھی تائید متشککین فلاسفہ نے نہیں کی لیکن انتخابیین کا امتیاز یہ ہے کہ انہوں نے مذکورہ سب نظریات کی تائید کی اور ان میں سے مطلوبہ نظریات کو الگ کرکے ایک ایسی فکر تشکیل دینے کی کوشش کی جس سے صداقت تک پہنچنے کیلئے ایک مربوط نظام فکر تشکیل دیا جاسکے۔

انتخابیین میں سے بیشتر کا شمار رومن فلاسفہ میں ہوتا ہے جن میں سسرو (Cicero (106-43 BC اور سنیکا (Seneca (4BC-65AD بطور خاص قابل ذکر ہیں۔ سسرو رومی حکومت کا نمائندہ و سیاستدان، وکیل، معروف مقرر اور فلسفی تھا جس نے بہت سی کتب تالیف کیں۔ لاطینی زبان پر اس کے اثرات انیسویں صدی تک حاوی رہے، ناصرف لاطینی بلکہ تمام یورپی زبانوں اور علم و ادب پر سسرو کے گہرے اثرات ہیں۔ اس نے فلسفے پر چھ کتب تحریر کیں اور کہا جاتا ہے کہ اس نے یہ کتب عرصہ جلاوطنی میں لکھیں۔

سسرو نے اپنے اخلاقی نظام کی تشکیل کیلئے رواقیوں سے ضبط نفس اور ایپقیوریوں سے حصول لذت کے مثبت تصورات کو مستعار لے کر باہم اتصال کی صورت پیدا کی اور انہیں باہم مدغم کرکے "وہبی تصورات Innate Ideas" کا ایک بالکل ہی نیا نظام تشکیل دیا جس کی تائید فلسفہ جدید میں رینے ڈیکارٹ نے کی۔ ڈیکارٹ نے وہبی تصورات کے نظریہ کو انتخابیین سے مستعار لے کر اپنے فکری نظام کی اساس کے طور پر استعمال کیا۔ انتخابی فلسفے کے حوالے سے قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں؛

"سسرو نے افلاطونی، ارسطاطالیسی (ارسطوی) اور رواقی سیاسی افکار کے مابین ایک طرح کی ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش ضرور کی۔ انتخابی فلاسفہ نے ان قدیم نظریات کو جنہیں اکثر نظرانداز کیا

جاتا رہا تھا، وقعت اور اہمیت کی نظر سے دیکھے جانے پر اصرار کیا۔ چنانچہ وہ نظریات جو تقریباً ذہنوں سے محو ہوتے جا رہے تھے، ان میں دوبارہ ایک روح پڑ گئی۔ مگر انسانی فکر کے میدان میں اپنی ان گراں قدر خدمات کے باوجود انتخابی فلاسفہ نے کوئی بنیادی فکر پیش نہیں کی کہ جس کے باعث انہیں تاریخ فلسفہ میں ایک آزاد مکتب فکر کا مرتبہ دیا جا سکتا۔"(124)

جیمز تھرور کے مطابق رومی عہد کی ابتدائی صدیوں یعنی پہلی صدی قبل مسیح اور پہلی دو عیسوی صدیوں میں متعدد ایسے اہل فکر ہمارے سامنے آتے ہیں جنہوں نے کائنات کی تعبیر و توجیہ مادی اصولوں سے کی لیکن وہ کہتا ہے کہ یہ مفکرین حقیقی اہل فکر نہیں تھے بلکہ ان کی فکر یونانی افکار سے مستعار تھی۔ تین اہم نام جو ہمارے سامنے آتے ہیں سسرو، لیوکریٹیس اور پلینی کے ہیں۔(125)

سسرو رومی سیاستدان تھا اور اسکی تحریروں میں اس زمانے کی اپر کلاسز کے افکار واضح طور پر دیکھے جا سکتے ہیں۔ جلاوطنی میں وہ اپنی بیوی کو خط میں لکھتا ہے:

"If however these misfortunes are permanent, then, my darling, I wish to see you as soon as possible and to die in your embrace, since neither the gods whom you have worshipped nor men whom I have always severed, have requited us."(126)

یعنی اے میری پیاری! اگر یہ مصائب و مشکلات دائمی ہیں تو پھر میں جلد از جلد تمھیں دیکھنا چاہتا ہوں اور چاہتا ہوں کہ تمھاری بانہوں میں دم توڑوں کیونکہ ہمیں نہ تو ان خداؤں نے صلہ دیا ہے جن کی تم پرستش کرتی رہی ہو اور نہ ان لوگوں نے جن کی میں خدمت کرتا رہا ہوں۔

سسرو کا مذہب فلسفہ تھا۔ فلسفے کے علاوہ اس کا کوئی مذہب نہیں تھا۔ فلسفیانہ طور پر وہ اکیڈمیاتی تشکیک سے کسی حد تک متاثر تھا لیکن مذہبی فلسفے کے حوالے سے اس کا رجحان رواقیت پسندانہ تھا۔ وہ ایک سیاسی شخص تھا لہٰذا عملی طور پر اس کا مذہب وہی تھا جو رومیوں کا سرکاری بت پرستانہ مذہب تھا۔ وہ کھلے لفظوں میں ان بتوں کی توہین نہیں کرتا تھا لیکن حقیقتاً ان سے بیزار تھا۔ ڈرچمن کہتا ہے کہ یہ وہ عہد تھا جب اپر کلاسز میں ابن الوقتی عام تھی۔ یہ وہ دور تھا جب اخلاقی اور سیاسی فلسفے کا زور تھا اور مذہب کی مخالفت کی بجائے زیادہ رجحان اسے نظرانداز کرنے کا پایا جاتا تھا کیونکہ مذہب رومیوں کی نظر میں زندگی کے حقیقی مسائل کو سلجھانے میں کوئی کردار ادا کرنے سے قاصر تھا۔

رومیوں کو لذتیت (ایپیقیورنزم) سے متعارف کروانے والا شخص لیوکریٹس تھا جو 99ق م میں پیدا ہوا

اور 55ق م میں فوت ہوا۔ وہ رومی شاعر و فلسفی تھا جس کے نظریات پر ڈیمقراطیس کی جوہریت اور ایپیقیورلیس کی لذتیت کی گہری چھاپ تھی۔ تاریخ میں اس کے حوالے سے بہت کم معلومات دستیاب ہے۔ اس کا ایک اہم تعارف اسکی کتاب "فطرتِ اشیاء On The Nature of Things" ہے جو قرون وسطیٰ میں تو غائب رہی لیکن 1417ء میں دریافت کر لی گئی۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ لذتیت بنیادی طور پر جوہریت سے متاثر تھی اور جوہریت کائنات کی وہ مادی تعبیر تھی جس میں ڈیمقراطیس نے فطری قوانین ہی کو ناظم کائنات باور کروایا تھا۔ لیوکریٹیس نے اپنی نظم میں انہی نظریات کو دہرانے اور بہتر انداز میں بیان کرنے کے سوا کوئی کام نہیں کیا۔ البتہ اس نے اپنے مخصوص انداز میں زیادہ اچھے طریقے سے جوہریت کے اصول بیان کیے، ذہن اور روح کی حقیقت پر روشنی ڈالی اور فکر و حواس پر اظہار خیال کیا۔ اس کے مطابق کائنات اپنے داخلی فطری قوانین کے زیر اثر قائم و دائم ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان قوانین کی تنظیم و ترتیب رومی دیوتاؤں نے نہیں کی بلکہ یہ محض اتفاق کا نتیجہ ہے۔ وہ کہتا ہے؛

> "For in very truth, not by design did the first-beginnings of things place themselves each in their order with foreseeing mind, nor indeed did they make compact what movements each should start, but because many of them shifting in many ways throughout the world are harried and buffeted by blows from limitless time, by trying movements and unions of every kind, at last they fall into such dispositions as those, whereby out world of things is created and holds together."(127)

لیوکریٹیس ایٹمی نظریہ کائنات (جوہریت) کو کائنات کی درست تعبیر و توجیہ قرار دیتا ہے۔ وہ کہہ رہا ہے کہ ڈیمقراطیسی اجزاء (ایٹم) جو باہم مل کر کائنات کی وجہ بنے ہیں، کسی ڈیزائن یا عالم الغیب ذہن کی وجہ سے نہیں ملے تھے بلکہ لامحدود وقت میں وہ محض اتفاق سے جڑ گئے اور ہماری اس کائنات کی علت بن گئے۔ یہ کائنات محض اتفاق سے وجود میں آ گئی ہے۔

مذہب کے حوالے سے وہ کہتا ہے،(128)

> " All religions are equally sublime to the ignorant, usefull to the politician, and ridiculous to the philosopher."

> " تمام مذاہب یکساں طور پر جاہل کیلئے اعلیٰ و ارفع ہیں، سیاستدان کیلئے مفید اور فلسفی کیلئے مضحکہ خیز ہیں۔"

> " Too often in time past, religion has brought forth criminal and shameful actions, How many evils has religion

caused?."

"مذہب ماضی میں کئی بار مجرمانہ اور شرمناک حرکات کر چکا ہے، کتنے ہی بگاڑ ہیں جو مذہب نے پیدا کیے ہیں!"

خدااور بھاری پتھر

خدا کی قوتِ تخلیق پر ملحدین کا ایک سوال ہمیشہ سے بحث کا موضوع رہا ہے، اسے Omnipotence paradox کہا جاتا ہے۔ یہ سوال سب سے پہلے لیو کریٹیس نے ہی اٹھایا تھا۔ وہ کہتا ہے؛

"if God can do anything he can make a stone so heavy that even he can't lift it. Then there is something God cannot do, he can not lift the stone. Therefore God does not exist."(129)

"اگر خدا قادر مطلق ہے تو وہ ایک اتنا بھاری پتھر بھی بنا سکتا ہے جسے وہ خود بھی نہ اٹھا سکے۔ تو گویا ایک کام ایسا ہوا جس پر خدا بھی قادر نہ ہوا لہٰذا خدا کا کوئی وجود نہیں۔"

پیچھے ہم نے اپی کیورئین پیراڈوکس کا جائزہ لیا تھا اور دیکھا تھا کہ وہ محض مغالطہ ہے۔ اسی کی طرح یہ پیراڈوکس بھی بظاہر بہت جاندار ہے لیکن حقیقتاً کم علمی پر مبنی ہے۔ اس پیراڈوکس میں دو مقدمات کو تسلیم کیا گیا ہے؛

1۔ خدا قادر مطلق ہے،

2۔ ایسے پتھر کا وجود ممکن ہے جسے خدا بھی اٹھانے سے قاصر ہو،

لیو کریٹس کیمطابق ان دونوں مقدمات کو بہ یک وقت درست نہیں مانا جا سکتا، یہ منطقی تضاد ہو گا۔ کیونکہ پہلا مقدمہ دوسرے کی ضد ہے جبکہ دوسرا مقدمہ پہلے مقدمے کی ضد ہے۔ اگر خدا ایسا پتھر بنانے پر قادر ہو تو گویا وہ خدا ہی نہیں (کیونکہ اس صورت میں خدا عاجز ہو گا اور جو عاجز ہو وہ خدا نہیں ہو سکتا)، اور اگر خدا ایسا پتھر بنانے پر قادر نہ ہو تو پھر بھی وہ خدا نہیں کہلا سکتا کیونکہ پھر وہ قادر مطلق نہیں کہلا سکتا جبکہ خدا ہونے کیلئے قادر مطلق ہونا لازم ہے۔ لیو کریٹیس کا یہ پیراڈوکس خدا کے تعارف کی بابت کم علمی کا نتیجہ ہے، اگر وہ خدا کا صحیح تعارف حاصل کر لیتا تو یقیناً ایسا منطقی شگوفہ پیش نہ کرتا۔ اس قضئیے کو سمجھنے کیلئے چند ضروری باتوں کو اوّلاً ذہن نشین رکھنا چاہیے۔

کائنات میں جتنی بھی اشیاء ہیں، وہ سب "موجود" ہیں یعنی وہ اپنا وجود رکھتی ہیں۔

بہت سی اشیاء ایسی بھی ہیں جو ماضی میں موجود نہیں تھیں مثلاً سائنسی ایجادات وغیرہ۔ یہ اشیاء ماضی میں تو موجود نہیں تھیں البتہ حال میں موجود ہیں اور ممکن ہے مستقبل میں بے شمار نئی چیزیں وجود میں آ

جائیں۔

تو گویا اشیاء دو طرح کی ہوتی ہیں؛

1۔ موجود 2۔ ممکن

اشیاء کی ایک تیسری قسم بھی ہے جو نہ تو موجود ہیں اور نہ کبھی موجود ہو سکتی ہیں، انہیں محال بالذات کہا جاتا ہے۔ اہل مذہب جب خدا کے تعارف میں یہ بات کہتے ہیں کہ خدا قادر مطلق ہے تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ خدا ہر موجود اور ممکن شے پر قادر ہے۔ مثلا جیسا کہ قرآن پاک میں متعدد مقامات پر فرمایا گیا؛

ان اللہ علی کل شئی قدیر

"بے شک اللہ ہر شے پر قادر ہے"

یہاں خدا نے اپنے تعارف میں یہ فرمایا کہ وہ قادر مطلق ہے لیکن قادر مطلق کے معنی یہ نہیں کہ وہ محال بالذات اشیاء پر بھی قادر ہے بلکہ اس سے مراد صرف اتنا ہے کہ وہ موجودات اور ممکنات پر قادر ہے۔ محالات اسکی قدرت سے خارج ہیں، محالات اسی وجہ سے تو محالات ہیں کیونکہ وہ تحت قدرت باری تعالیٰ نہیں۔ ان کے تحت قدرت باری تعالیٰ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان سے منطقی تضاد لازم آتا ہے اور خدا منطقی تضاد سے بالا ہے!

جیسا کہ مذکورہ پیراڈوکس میں پتھر کی مثال دی گئی، جس میں منطقی تضاد پایا جاتا ہے، اسی طرح کے ہم سینکڑوں سوالات قائم کر سکتے ہیں؛ مثلا

دائرے میں کتنے کونے ہوتے ہیں؟

ہاتھی فضا میں کتنی رفتار سے اڑتا ہے؟ وغیرہ

اسی طرح ہم خدا سے متعلق بھی کئی سوالات بنا سکتے ہیں، مثلا

اگر خدا قادر مطلق ہے تو کیا وہ دوسرا خدا پیدا کر سکتا ہے؟

اگر خدا ہر شے پر قادر ہے تو کیا وہ خود کشی کر سکتا ہے؟ وغیرہ

غرض ان غیر منطقی سوالات کی طرح لیو کریٹس کا پیراڈوکس بھی منطقی تضاد ہے۔ دائرے میں کونوں کا پایا جانا محال ہے کیونکہ جس دائرے میں کونے ہوں وہ دائرہ ہی نہیں ہوتا، ہاتھی فضا میں اڑنے سے رہا! یہ دونوں باتیں محال بالذات ہیں۔ خدا اگر دوسرا خدا پیدا کر سکنے پر قادر ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ دوسرے خدا کا وجود ممکن ہے، یعنی دوسرے خدا کا امکان ہے۔۔۔ حالانکہ دوسرے خدا کا امکان نہیں ہے، یعنی دوسرا خدا

ممکن نہیں، بلکہ محال ہے۔ اسی طرح اگر خدا خود کشی پر قادر ہو تو گویا خدا کا فنا ہو جانا محال نہیں بلکہ ممکن ہے۔۔۔ حالانکہ نہ تو دوسرا خدا ممکن ہے اور نہ خدا کا فنا ہونا ممکن ہے۔ یہ محالات ہیں۔

الحاصل یہ کہ خدا موجودات اور ممکنات پر قادر ہے۔ وہ محالات پر قادر نہیں ہے کیونکہ محال وہ شے ہے جس پر قدرت سے کوئی منطقی تضاد اور خدا میں فساد لازم آتا ہے اور یہ بات بجائے خود محال ہے۔ پس لیو کرا یٹیس کے پیراڈوکس کا جواب یہ ہے کہ خدا قادر مطلق ہے، لیکن ایسا پتھر نہیں بنا سکتا جسے وہ خود بھی نہ اٹھا سکے کیونکہ ایسا پتھر محال بالذات ہے۔ یہاں اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ خدا کا ایسے بھاری پتھر کو بنانے پر قادر نہ ہونا بجائے خود خدا کے خدا ہونے کی دلیل ہے، اس کا ایسا پتھر پر قادر نہ ہونا اس کی قدرت مطلقہ کے منافی نہیں ہے، نقص خدا کی قدرت میں نہیں بلکہ قدرت مطلقہ کے مفہوم کو نہ سمجھنے والے کی عقل میں ہے۔

فصل دوم

رومی عہد کا فکر و فلسفہ

حضرت سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کی ولادت اور عیسائیت کا رومن ایمپائر کا سرکاری مذہب قرار دے دیا جانا رومی عہد کے اہم ترین واقعات ہیں؛ علاوہ ازیں نوفلاطونیت، مسیحی رہبانیت، مسیحی علم الکلام اور مسیحی مفکرین کا فلسفے اور مذہب کے درمیان مطابقت قائم کرنا بھی اس عہد کی نمایاں ترین خصوصیات ہیں۔ ذیل میں ہم انہی کا مطالعہ کریں گے۔

نوفلاطونیت

ابتدائی عیسوی صدیوں میں عیسائیت اور نوفلاطونیت دو بڑے نظام ہائے فکر مغربی فکر پر چھائے رہے۔ یہ وہ دور تھا جب ایک طرف رومی سیاسی کشمکش عروج پر تھی اور دوسری طرف دنیائے فکر کو ثنویتی تضاد کا سامنا تھا۔ یہ تضاد دو دنیاؤں کے درمیان تھا جن میں سے ایک دنیا تو حواس خمسہ سے محسوس ہونے والی مادی دنیا تھی اور دوسری دنیا اس مادی دنیا سے کوسوں دور ایک تصوراتی اور الوہی نوعیت کی دنیا تھی۔ نوفلاطونیت کے بانی فلاطینوس کی کتب میں مادی دنیا سے متعلق کوئی معلومات نہیں ملتی کیونکہ اس دنیا سے اس نے رخ پھیر لیا تھا تاکہ حسن و خیر کی ابدی دنیا کے تفکر میں ڈوب سکے۔ رسل کہتا ہے کہ اس سلسلے میں اس عہد کے تمام سنجیدہ ترین لوگوں کے ساتھ وہ ہم آہنگ تھا۔ وہ مسیحی ہوں یا غیر مسیحی، ان سب مفکرین کیلئے عملی دنیا کے امور میں کوئی امید باقی نہ رہ گئی تھی اور صرف کوئی دوسری دنیا ہی اطاعت و دلچسپی کی مستحق تھی۔ مسیحیوں کیلئے یہ دنیا بہشت کی بادشاہی تھی جس کی برکات موت کے بعد ہی نصیب ہو سکتی تھیں اور نوفلاطونیوں کیلئے یہ دنیا افلاطون کی اعیان و امثال کی ابدی دنیا تھی جس کے برعکس عملی دنیا محض ظاہری فریب کی دنیا ہے۔ مسیحی علماء نے نوفلاطونیت کو عیسائیت میں ضم کر دیا اور فلاطینوس کے زیادہ تر فلسفے کو اس میں سمو دیا۔[130] یہ تھا اس دور کا سہ فکری تضاد جو مادی، بہشتی اور اعیان کی دنیاؤں سے متعلق تھا لیکن بعد ازاں جب نوفلاطونیت عیسائیت میں ضم ہو گئی تو مادی و تصوراتی دو متضاد دنیائیں مد مقابل ہو گئیں۔ یہ فکری ثنویت پندرہ سو سال تک مغربی

فکر پر چھائی رہی جسے آگسٹائن نے اپنی کتاب "شہر خدا" میں شرح و بسط کے ساتھ پیش کر کے مغرب کو ہمیشہ کیلئے دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔

اس زمانے کی تمام فکر انسانی نجات کے مسئلے کے گرد گھومتی ہے۔ یہ وہ دور تھا جب مغربی فکر میں اس امر پر پوری شدت کے ساتھ کام ہو رہا تھا کہ کیا انسانی عقائد اور اس کے ایمان وایقان میں انسانی نجات کیلئے کوئی معتبر و مستند تصور امکانی موجود ہے بھی کہ نہیں؟ اس سوال کے پس پشت انسانی نجات کی جستجو کا عمل جاری تھا ۔ یہی وجہ تھی کہ اس کام کیلئے اس وقت کے مفکرین نے مادی دنیا کی بجائے روحانی دنیا کا انتخاب کیا۔ اس روحانی دنیا کا خمیر نوفلاطونیت اور عیسائیت کے افکار سے گوندھا گیا تھا۔ فلاطینوس مسیحی دینیات کے بنیادی ڈھانچے کا حصہ ہے۔ مسیحی دینیات اس کے علاوہ کسی دوسرے فلسفے کے ساتھ کشمکش کے بغیر نہیں چل سکتی، یہ قطعی ناممکن ہے کہ نوفلاطونیت مسیحیت کو ریزہ ریزہ کیے بغیر اس سے جدا کی جاسکے۔

مسیحی فلسفہ اور نوفلاطونیت دونوں بہ یک وقت پروان چڑھے ، دونوں نے اپنے دور کے تقاضے کے زیر اثر مل جل کر انسانی نجات کی کوئی ایسی راہ نکالنی چاہی جس کی بنیاد مذہب اور اخلاقیات پر استوار ہو اور بالآخر ان فلاسفہ کی یہ کوشش ایک مذہبی تحریک کا رنگ اختیار کر گئی۔ یہ فلاسفہ چاہتے تھے کہ ایمان وایقان کی توثیق کیلئے سائنسی اور فلسفیانہ اساس بھی فراہم ہو جائے۔

مسیحیوں اور نوفلاطونیوں دونوں نے جن تصورات کا بطور خاص ذکر کیا ہے وہ یہ ہیں؛

1۔ مادہ روح کی پیداوار ہے اور مظاہر عالم اپنے آخری تجزیئے میں روحیتی ہیں۔

2۔ مادے اور روح کے درمیان ثنویت موجود ہے جس سے اخلاقی مسئلہ جنم لیتا ہے۔

3۔ یہ مادی دنیا نا صرف یہ کہ شر ہے بلکہ خدا سے مکمل مغائرت بھی رکھتی ہے۔

نوفلاطونیت کا بانی امونیس سیکس (ساکاس) Ammonius Saccas (175-242 AD)[1] تھا جس نے خود تو کوئی کتاب نہیں لکھی مگر نوفلاطونیت کا اصل بانی اس کا ایک شاگرد فلاطینوس Plotinus (204-270 AD) تھا۔ یہی وہ فلسفی تھا جس نے پہلی بار نوفلاطونی نظریات کو باضابطہ و منظّم کر کے ایک نظام کی شکل دی۔ دراصل ساکاس نے اپنے شاگردوں کو یہ ہدایت کر رکھی تھی کہ وہ اسکے نظریات کو قلمبند مت کریں، انہیں صرف سینہ بہ سینہ روایت کریں لیکن اس کے شاگردوں نے اس کی ہدایت پر عمل نہ کیا۔ یہ دیکھ کر

---

[1] امونیس سیکس کا ہی ایک دوسرا معروف شاگرد عیسائی فلسفی اوریجن تھا جس نے نوفلاطونیت کو عیسائی دینیات کیلئے بطور فکری اساس کے اختیار کیا۔

فلاطینوس نے پچاس سال کی عمر میں سوچا کہ کیوں ناں وہ بھی اپنے استاد کے نظریات کو لکھ ڈالے، لہٰذا اس نے ان تعلیمات و نظریات کو پچاس رسالوں کی شکل میں تالیف کر دیا۔ لیکن اسکی پچاس رسالوں پر مشتمل کتاب کی نوک پلک سنوارنے اور بہتر انداز میں پیش کرنے کا سہرا اس کے شاگرد پورفیری (فارفریوس) کے سر ہے۔

فلاطینوس کی یہ کتاب چھ مضامین پر مشتمل ہے اور ان میں سے ہر مضمون نو ابواب میں منقسم ہے۔اس کے بیان کردہ چھ مضامین یہ ہیں؛

1۔ ذی حیات اشیاء وانسان کی ماہیت و نوعیت

2۔ مادے کی دو اقسام اور افلاک

3۔ کوسموس (کائنات)

4۔ روح

5۔ ناوس اور وجود اولیٰ

6۔ خیر اعلیٰ (ذات احد)

فلاطینوس تیسری صدی عیسوی کا عظیم ترین فلسفی تھا۔ اگرچہ نوفلاطونیت کی تحریک عیسوی دور میں پیدا ہوئی مگر اس کی تعلیمات غیر عیسوی ہیں۔ فلاطینوس کا استاد ساکاس جوانی میں عیسائی تھا لیکن اس نے بعد ازاں عیسائیت کو ترک کر دیا تھا۔ نوفلاطونیت کو یونان کے فلسفہ کا آخری مکتب فکر بھی قرار دیا جاتا ہے۔

نوفلاطونیت کے ماخذات کے حوالے سے قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں؛

"نوفلاطونیت دراصل نوفیثا غوریت اور وسطی افلاطونیت دونوں مکاتب فکر کا ایک منطقی تسلسل تھی۔ نوفلاطونیت بحیثیت ایک فلسفے کے ایک ایسا فلسفہ انتخابیت تھی جس میں افلاطونیت، ارسطویت، نوفیثا غوریت اور رواقی تصورات کو باہم یکجا کرنے کے بعد مربوط کرنے کی ایسی کوششیں کی گئی تھیں جس کا غالب رجحان افلاطونیت کی طرف از سرِ نو رجعت کر جانا تھا۔"(131)

نوفلاطونیت کی تشکیل میں اسکندریہ کے فلو یہودی (Philo-The Jew (20 BC-50 AD اور اسکندر افرودیسی کے نظریات نہایت اہمیت کے حامل ہیں۔ اس کا عقیدہ تھا کہ یہودیوں کے مذہبی عقائد اور فلاسفہ یونان کے افکار ازلی و ابدی صداقت کے حامل ہیں۔ وہ تورات کو تمام یونانی فکر کا ماخذ قرار دیتا تھا۔ وہ یونانی

فلسفوں سے بخوبی واقف تھا لیکن وہ کہا کرتا تھا کہ افلاطون اور ارسطو حضرت موسیٰؑ کے پیروکار تھے۔ فلو یہودی کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ وہ کسی طرح یہودیت اور یونانی فلسفے میں ہم آہنگی اور یگانگت پیدا کردے۔ اسے بجا طور پر علم الکلام کا بانی تصور کیا جاتا ہے۔ ڈاکٹر ویلیم نیسل کے بقول یہ بات بدیہی ہے کہ افلاطونیوں اور یہودی مؤحدوں کیلئے خدا کی فعلیت بہترین اور خیر کے مقاصد ہی کیلئے ہو سکتی ہے۔ خدا کی دو اساسی صفات قدرت اور خیر میں سے خیر کی صفت اس کی ماہیت کے زیادہ قریب ہے۔

اس بات کو سمجھانے کیلئے کہ خدا بالکل ورائے عالم ہونے کے باوجود اس کے اندر کس طرح تصرف کرتا ہے، فلو یہودی ایک مفروضہ قائم کرتا ہے کہ خدا اور عالم کے درمیان واسطی ہستیاں پائی جاتی ہیں۔ ان ہستیوں کے مزید تعین کیلئے اس نے ملائکہ اور جنات کی نسبت مروجہ عقائد اور ارواح عالم و تصورات کی نسبت افلاطون کے بیانات کے علاوہ اس رواقی تعلیم سے بھی کام لیا کہ خدا کی ہستی سے روحی اخراجات تمام عالم میں حلول کیے ہوئے ہیں۔ ان واسطی ہستیوں کو وہ قویٰ یا ملکات کہتا ہے۔ ایک طرف وہ ان کو صفات الٰہیہ یا افکار الٰہیہ قرار دیتا ہے جو عقل کل اور قوت کل کے اجزاء ہیں اور دوسری طرف انہیں خدا کے بندے اور پیغمبر قرار دیتا ہے۔ یہ تمام قوتیں ایک واحد قوت کے اندر پائی جاتی ہیں جسے وہ لوگوس کا نام دیتا ہے جو خدا اور عالم کے درمیان ایک واسطہ کلی ہے۔ لوگوس خدا کا خلیفہ اور اس کا رسول ہے، عالم کی خلقت اور حکومت اسی کے ذریعے سے ہوتی ہے، وہ سب سے بڑا فرشتہ اور خدا کا سب سے پہلا بیٹا ہے جسے خدائے ثانی بھی کہہ سکتے ہیں۔ لوگوس ایک روح ہے جس نے کائنات کو بطور ایک پیرہن کے پہن لیا ہے۔(132)

اسکندر افرودیسی Alexander of Aphrodisias کو تاریخ میں ارسطو کے شارح ہونے کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔ وہ یونانی الاصل تھا اور 198 تا 211ء تک ایتھنز میں تعلیم دیتا رہا۔ اس نے ارسطو کی تعلیمات کو از سر نو تدوین کرکے ان کی شروحات تحریر کیں۔ ارسطو کی دوسری کتب کی طرح اسکندر نے اسکے رسالہ روح کی شرح بھی لکھی جو اہل عرب کے ہاں خاص طور پر پسند کی گئی اور بار بار اس کے تراجم کیے جاتے رہے۔ متعدد عرب مفکرین نے اس پر سیر حاصل حواشی و شروحات لکھے۔ یہاں تک کہا گیا ہے کہ اس کی نفسیات تمام عربی فلسفے کا سنگ بنیاد قرار پائی۔ اس شرح میں سکندر نے ارسطو کے نظریات کی ترجمانی مذہبی رنگ میں کی تھی اور ارسطو کے "محرک غیر متحرک" کو الوہیت کا جامہ پہنایا تھا، علاوہ ازیں اس نے کہا کہ ارسطو روح کو غیر فانی سمجھتا تھا۔ ارسطو کے ایک اور شارح تھیمیسٹس نے سکندر کے ان خیالات کی تردید میں ایک رسالہ لکھا اور اس پر یہ الزام لگایا کہ اس نے ارسطو کے متن کو اپنے ذاتی معانی پہنا دیے ہیں جو اس سے

مترشح نہیں ہوتے۔ لیکن چونکہ اس زمانے کا رجحان عقلیت کی بجائے باطنیت اور مذہبیت کی طرف تھا اس لیے کھیمیسٹس کے اعتراضات کو نظرانداز کرکے لوگوں نے سکندر کی ترجمانی کو صحیح سمجھ کر قبول کرلیا۔ سکندر کی شروحات نے نوفلاطونیت کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا ہے۔[133] اہل عرب تک ارسطو کی جو تعلیمات پہنچی ہیں تو وہ بنیادی طور پر اسکندر افرودیسی ہی کی شروحات تھیں، عربوں کو ارسطو کے نظریات کا علم اسی کے وسیلے سے ہوا تھا۔

فلاطینوس کی مابعدالطبیعیات کی ابتداء مقدس تثلیت سے ہوتی ہے لیکن اس کی تثلیث عیسائیت کی تثلیث سے مختلف ہے۔ اس کی تثلیث کے ارکان ذات واحد، ناوس اور روح ہیں۔ مسیحی تثلیث میں اراکین کی مانند فلاطینوس کی تثلیث میں یہ سب برابر نہیں ہیں، بلکہ ذات واحد بلند ترین ہے، اس سے کم تر عقل/ذہن (ناوس) ہے اور آخر میں روح ہے۔ وہ ان تینوں کو ایک مراتبی نظام کی شکل میں پیش کرتا ہے۔

فلاطینوس کی تثلیث میں ذات واحد کا تصور قدرے دھندلا ہے، بعض اوقات ذات واحد کو خدا کہا جاتا ہے اور بعض اوقات اسے خیر سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اگرچہ ذات واحد کو خیر بھی کہا گیا ہے لیکن ذات واحد خیر اور حسن سے پہلے ہے۔ فلاطینوس کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ خدا ہے، مگر وہ اس درجہ اعلیٰ وارفع اور ماوراء ہے کہ وہ بالآخر ارسطو کی پیش کردہ "خالص صورت" سے بھی کہیں زیادہ ارفع واعلیٰ مقام تک جا پہنچتا ہے۔ وہ ایک ایسی آفاقی وکائناتی قوت ہے جو اعلیٰ ترین روحیتی وجود کی حامل ہے۔ اگر ہم گزشتہ فلسفیوں پر نظر ڈالیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ خدا کا تصور بتدریج بلند ہوتا جاتا ہے۔ افلاطون کے نظام فکر میں خدا کا تصور درمیانی ہے، ایک طرف اس کا خدا عالم امثال کے ساتھ رابطہ قائم رکھتا ہے اور دوسری طرف عالم مادیات و موجودات کے ساتھ رابطہ رکھے ہوئے ہے۔ ارسطو کے نظام فکر میں خدا مزید بلند ہو جاتا ہے اور عالم مادیات و موجودات کے ساتھ تعلق ختم کرکے خالص صورت Pure Form بن جاتا ہے۔ خالص صورت ارسطو کے نزدیک بلند ترین مرتبہ ہستی تھی۔ فلاطینوس کے ہاں خدا اس خالص صورت سے بھی اوپر اٹھ جاتا ہے، وہ اتنا بلند ہو جاتا ہے کہ فکر وخیال اس تک پہنچ ہی نہیں سکتے۔ ہم ذات واحد سے صفات منسوب نہیں کر سکتے، صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ یہ موجود ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کے ساتھ ہم کسی بھی قسم کی صفات کو منسوب نہیں کر سکتے کیونکہ اس کی ماہیتی ساخت کا بیان ممکن ہی نہیں۔ فلاطینوس ایک ایسے خدا کا تصور پیش کرتا ہے جو وحدت مطلقہ اور علت اخروی ہے، اس کی طرف اشارے کیلئے ہم کوئی بھی صفاتی نام استعمال نہیں کر سکتے۔ وہ اتنا ماوراء ہے کہ اس کی طرف اشارے کیلئے زیادہ سے زیادہ بھی ہم صرف "وہ" کا لفظ استعمال کر سکتے ہیں، اس سے زیادہ اسے کسی

صفت کے ساتھ متصف نہیں کیا جا سکتا۔

فلاطینوس کے فلسفے نے نوفلاطونیت کو عیسائی صوفیوں کیلئے مکمل طور پر قابل قبول بنا دیا۔ اس نے مادی دنیا کو بطور خاص تحقیر کی نظر سے دیکھا نیز اس نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ روح کو رہبانیت کے ذریعے نجات دلائی جا سکتی ہے اور خدا سے رابطہ قائم کر کے وجد وانبساط کی فضا میں، صوفیانہ طرز پر روح کو ایک عالم سرمدی کی جانب منتقل کیا جا سکتا ہے۔ اس فلسفے کے موثر ہونے کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ تقریباً 600ء سے 1500ء تک اس فلسفے کے اثرات نہایت واضح طور پر نظر آتے ہیں۔

نظریہ صدور کائنات

کائنات کے حوالے سے دو نظریات ہمیشہ سے معروف رہے ہیں۔ ان میں پہلا نظریہ نظریہ تخلیق ہے جو یہ ہے کہ کائنات کو خدا نے عدم سے وجود بخشا اور دوسرا نظریہ نظریہ قدمِ کائنات ہے جو یہ ہے کہ مادہ ایٹمز یا کسی دوسری حالت میں ہمیشہ سے موجود تھا، خدا نے اسی مادے کی تنظیم و ترتیب سے کائنات کو تخلیق کیا (اس نظریئے کی رو سے خدا خالق کائنات نہیں، محض ناظم کائنات ہے)۔ لیکن فلاطینوس نے ان دونوں نظریات کو رد کر دیا اور تخلیق کائنات کا ایک تیسرا نظریہ پیش کیا جسے نظریہ صدور کائنات Theory of Emanation- کہا جاتا ہے۔

اس نظریئے کے مطابق خدا نے کائنات کو نہ تو عدم سے وجود بخشا اور نہ پہلے سے موجود منتشر مادے کو تنظیم دے کر منظّم کیا، بلکہ کائنات کا ذات احد (خدا) سے صدور ہوا ہے۔ صدور کے معنی یہ ہیں کہ خدا نے بالفعل اپنی قدرت کاملہ سے کائنات کو تخلیق نہیں کیا بلکہ جب سے خدا موجود ہے تب سے کائنات بھی موجود ہے، گویا خدا اور کائنات دونوں قدیم ہیں البتہ خدا اور کائنات میں سے اولیت خدا کو حاصل ہے، وہ قائم بالذات ہے جبکہ کائنات قائم بالغیر بمعنی قائم بہ خدا ہے۔ اگرچہ نظریہ صدور کائنات اور نظریہ قدمِ کائنات میں کائنات کو قدیم مانا گیا ہے لیکن ان میں فرق یہ ہے کہ نظریہ قدمِ کائنات میں کائنات کو قائم بالذات مانا گیا ہے۔

نظریہ صدور کائنات کو شعلے اور اس سے پھوٹنے والی روشنی کی ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ شعلے سے روشنی کے پھوٹنے کا عمل صدور کی بہترین مثال ہے۔ جب شعلہ جلایا جاتا ہے تو جیسے ہی شعلہ رونما ہو، روشنی بھی پھوٹ پڑتی ہے اور جیسے ہی شعلہ بجھ جائے روشنی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ یعنی روشنی اور شعلہ بہ یک وقت موجود ہوتے ہیں، شعلہ روشنی کو ارادتاً پیدا نہیں کرتا بلکہ شعلے کا وجود ہی روشنی کی علت ہے۔ البتہ روشنی

شعلے پر منحصر ہوتی ہے یعنی اوّلیت شعلے کو حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح فلاطینوس کے مطابق خدا سے اشیاء و کائنات کا صدور ہوا ہے، دونوں قدیم ہیں البتہ نظری طور پر خدا کائنات کی علت ہے اور اسے کائنات پر اوّلیت و فضیلت حاصل ہے۔

وہ کہتا ہے کہ ذات احد سے سب سے پہلے ناوس صادر ہوتی ہے، ناوس سے اسکی مراد ذہن یا عقل ہے۔ افلاطون کی طرح وہ خدا کو فکر نہیں سمجھتا بلکہ فکر کا منبع خدا کو قرار دیتا ہے۔ خدا فکر یا عقلی فکر نہیں بلکہ بلاواسطہ و فوری آگہی یعنی وجدان ہے۔ ذات احد ناوس کا مصدر ہے اور ناوس کا وظیفہ اپنے مصدر و مخرج پر تفکر کرنا ہے۔ ارسطو نے کہا تھا کہ خدا ایسی مفکر فکر ہے جو خود اپنے وجود پر تفکر کرتی ہے۔ فلاطینوس کے مطابق جب ناوس اپنے ماخذ (ذات احد) کے بعد خود اپنے وجود پر تفکر کرتی ہے تو اس کی حیثیت ارسطو کی "مفکر فکر" کی سی ہو جاتی ہے۔ ناوس افلاطون کی دنیائے تصورات (عالم امثال) کی طرح ہے جہاں تمام قسم کے تصورات (امثال-اعیان) پائے جاتے ہیں۔

جب ناوس خود اپنی ذات پر تفکر کرتی ہے تو اس سے "روح کائنات" کا صدور ہوتا ہے۔ یہ روح کائنات زمان و مکاں سے ماوراء اور ناقابل فہم ہے۔ اسکا تعلق ناوس سے بھی ہے اور مادی دنیا سے بھی، گویا یہ ناوس اور مادی دنیا کے درمیان وسیلے کا کام کرتی ہے۔ چوتھے نمبر پر اس روح کائنات سے مختلف ارواح کا صدور ہوتا ہے جو کہ مادے سے مل کر ذی روح مخلوقات کی حیثیت میں دنیا میں پھیل جاتی ہیں۔

اوپر ذات احد کی طرف جاتے ہوئے حقیقت اور ہستی میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے اور بالآخر ذات احد آ جاتی ہے جو خالص حقیقت اور مکمل ہستی ہے، نیچے کی طرف آتے ہوئے حقیقت اور ہستی میں بتدریج کمی واقع ہوتی جاتی ہے حتیٰ کہ نیستی اور غیر حقیقت باقی رہ جاتی ہے جسے فلاطینوس "مادہ" کہتا ہے۔ گویا مادہ خالص نیستی ہے اور ذات احد (خدا) خالص ہستی ہے۔ مادہ ذات احد کے مقابلے میں کوئی مستقل بالذات حقیقت نہیں رکھتا بلکہ یہ محض اس سے دوری کا ایک نتیجہ ہوتا ہے۔ جیسے جیسے ذات احد سے دوری بڑھتی چلی جاتی ہے تو بالآخر شے معدوم ہو جاتی ہے۔ فلاطینوس ارسطو کی طرح روح انسانی کو دو حصوں میں منقسم سمجھتا ہے۔ جس کا ایک حصہ روح کائنات سے رابطہ رکھتا ہے اور دوسرے حصے کا ربط مادے سے ہوتا ہے۔

فلاطینوس کے مطابق ہماری عقل کی پرواز صرف ناوس تک ہے۔ اس سے آگے ذات احد کے جلوے ہیں جہاں عقل انسانی کے پر جل جاتے ہیں اس لیے ذات احد کا ادراک عقل سے نہیں ہو سکتا۔ اس کا ادراک صرف وجدان سے ہو سکتا ہے۔ ڈاکٹر نعیم احمد کہتے ہیں کہ اقبال کے الفاظ میں عقل "چراغ رہگزر" تو بن سکتی

ہے، "منزل" نہیں بن سکتی۔ عقل صرف اسی وقت علم کا ذریعہ بن سکتی ہے جب عالم اور معلوم یعنی علم کے موضوع و معروض میں واضح فرق اور امتیاز ہو جبکہ ذات احد کی وحدت نا قابل تقسیم ہے اس لیے جب کوئی فرد اس تک رسائی حاصل کر لیتا ہے تو وہ اس کی وحدت میں گم ہو جاتا ہے اور اس کیلئے شاہد و مشہود میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ وہ ذات احد سے علیحدہ اپنی انفرادیت قائم رکھ کر اس کا مطالعہ نہیں کر سکتا۔(134)

صدور کائنات کا نظریئے نے مفکرین کو بہت متاثر کیا۔ یہ نظریہ تقریباً آنے والے ہر عقیدہ تصوف کا جزو بن گیا۔ دور عباسیہ میں جب مسلمانوں نے یونانی علوم کے تراجم کیے تو مسلمانوں کو ارسطو، افلاطون اور فلاطینوس کے نظریات کا علم ہوا۔ صدور کائنات کا نظریہ ان کے لیے متاثر کن تھا چنانچہ تقریباً تمام مسلم صوفیاء کے نظریات کی اساس یہی نظریہ بنا۔ اس ضمن میں ابن سینا، فارابی، ابن رشد، حضرت جنید بغدادی، حضرت بایزید بسطامی، حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی اور شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

نوفلاطونیت کو اسٹیس یونانی فلسفے کی خودکشی قرار دیتا ہے کیونکہ اس میں ماخذ علم عقل کی بجائے وجدان کو مانا گیا تھا، وہ کہتا ہے؛

> "In Neo-Platonism, therefore, ancient philosophy commits suicide."(135)

"نوفلاطونیت پر آکر قدیم فلسفہ خودکشی کا مرتکب ہو جاتا ہے۔"

ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ فلاطینوس کے فلسفے کو "نوفلاطونیت" کا نام کیوں دیا جاتا ہے؟ اس نام سے تو یہ تاثر ملتا ہے کہ جیسے نوفلاطونیت افلاطونی فلسفے کی تجدید ہے لیکن جب ہم نوفلاطونیت کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں ایسا کچھ نظر نہیں آتا، پھر نوفلاطونیت کا نام دینے کا جواز کیا ہے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ افلاطون کی آخری تحریروں میں فیثاغورثیہ کے متصوفانہ عقائد کی جھلک ملتی ہے اور افلاطون ہی نے سب سے پہلے "صدور Emanation" کا لفظ استعمال کیا تھا۔ فلاطینوس نے چونکہ افلاطون کی آخری تحریروں کی بنیاد پر ہی اپنے فلسفے کی عمارت استوار کی تھی اور چونکہ وہ سمجھتا تھا کہ یہی افلاطون کی حقیقی مراد تھی اس لیے اس کے فلسفے کو نوفلاطونیت کا نام دے دیا جاتا ہے۔ جبکہ علمی طور پر نوفلاطونیت کا افلاطونی افکار سے دور تک کوئی واضح تعلق نہیں ہے۔ افلاطون ایک فلسفی تھا جو عقل و خرد کے ذریعے حقیقت کا سراغ لگانا چاہتا تھا جبکہ اس کے برعکس فلاطینوس صوفی تھا اور نور باطن کو عقل پر ترجیح دیا کرتا تھا۔

تاریخ عیسائیت

عیسائیت کی تاریخ دوہزار سال پرانی ہے۔ اس طویل عرصے میں عیسائیت پر مختلف مراحل گزرے ہیں جن میں سے چند اہم مراحل کو سمجھنے کیلئے ہم عیسائیت کی تاریخ کو حسب ذیل ادوار میں تقسیم کر لیتے ہیں؛

1۔ عیسائیت کے ابتدائی احوال: حضرت عیسیٰ کی پیدائش تا رفع آسمانی اور حواریین کے حالات

2۔ دور ابتلاء و اذیت: پہلی تین صدیاں جن میں عیسائیوں پر مظالم ڈھائے گئے

3۔ قسطنطین سے گریگوری تک:

4۔ عہد تاریک: جسے اوائل قرون وسطیٰ اور ڈارک ایجز بھی کہا جاتا ہے

5۔ پاپائیت کے فروغ کا زمانہ: یعنی 800ء تا 1073ء (شارلیمن سے گریگوری ہفتم تک)

6۔ مغربی پاپائیت کا زمانہ: یعنی 1073ء تا 1294ء (گریگوری ہفتم سے بونیفیس ہشتم تک)

7۔ نشاۃ ثانیہ: اواخر قرون وسطیٰ، 1294ء تا 1517ء (بونیفس ہشتم تا تحریک اصلاح مذہب)

8۔ عہد جدید میں عیسائیت: سولہویں صدی تا حال

رومی سلطنت میں اس کی وسعت کے سبب تہذیبی و ثقافتی ہم آہنگی مفقود تھی۔ مشرق میں قبطی، سیریائی اور یونانی زبانیں رائج تھیں جبکہ مغرب میں لاطینی زبان عام تھی۔ مشرق کا رجحان موسیقی، شعر و ادب، علم و حکمت اور صنعت و حرفت کی طرف تھا تو مغرب سپہ گری اور اکھاڑوں میں درندگی کا شائق تھا۔ مغربی خطہ علم کے میدان میں یونان کا شاگرد تھا، فن تعمیر میں بھی اس نے یونان ہی کی پیروی کی۔ لباس، غذا اور فرنیچر تک میں اس نے یونانی انداز اختیار کیے۔ طبقہ امراء اپنی اولاد کیلئے یونانی انداز کی تعلیم و تربیت کا بندوبست کیا کرتا تھا۔ غرض سلطنت کے باشندوں میں ذہنی ہم آہنگی اور یکسانیت مفقود تھی اس لیے ایک ایسے عقیدے کی اشد ضرورت تھی جس پر سب لوگ متفق ہو سکیں۔ مصر، بابل، نینوا وغیرہ میں شاہ پرستی عام تھی چنانچہ مقامی مذاہب سے تعارض کیے بغیر رومن ایمپائر میں شاہ پرستی کے عقیدے کو عام کیا گیا۔ ہر صوبائی مرکز میں تقریبات منعقد ہوتیں۔ رومن مشاہیر مثلاً پوپائی، سیزر اور آگسٹس کے مجسموں کو مندروں میں نصب کرکے انہیں الٰہ قرار دیا گیا اور انہیں مختلف القابات سے نوازا گیا۔

لیکن کچھ ہی عرصے میں شاہ پرستی بھی اپنے مقصد کے حصول میں ناکام رہی اور اسے زوال آ گیا کیونکہ ایک طرف تو شہنشاہوں کے کرتوت کچھ اچھے نہیں تھے اور دوسرا یونانی فلسفے نے بھی اس کی بیخ کنی کر ڈالی تھی۔ اس مرحلے پر ایک نئی قدر مشترک کی ضرورت محسوس ہونے لگی اور ایک نیا مذہب یعنی سورج پرستی کو

سرکاری مذہب قرار دیا گیا۔ سلطنت میں اعلانات کروائے گئے کہ شہنشاہ کو ناقابل تسخیر سورج کا نائب تسلیم کریں۔ یہ نیا مذہب اگرچہ متھرائیت یعنی زمین پرستی نہیں تھا لیکن بڑی حد تک اس سے مماثل تھا۔

ان حالات میں کہ جب رومن ایمپائر کو ایک قدر مشترک کی ضرورت تھی ایشیا کے گہوارہ تہذیب سے ایک نیا مذہب "عیسائیت" ابھر کر منظر عام پر آیا، جس کی تشہیر و تبلیغ میں پال کا کردار سب سے اہم ہے۔ پال ابتداء میں یہودی تھا اور عیسائیت کا سخت ترین مخالف تھا لیکن اچانک ہی اسے عیسائیت سے محبت ہو گئی اور وہ ایک پرجوش مبلغ عیسائیت بن گیا۔ یہ پال ہی تھا جس نے رومن ایمپائر کے باشندوں کیلئے ایک قدر مشترک فراہم کی۔ پال کی کوششیں جودیہ (ارض فلسطین کی ایک یہودی ریاست) میں توکامیاب نہ ہوئیں کیونکہ وہاں یہود کی اکثریت تھی اس لیے اس نے وہاں کی رہائش کو ترک کرکے بحر روم کے جزائر، یونان کے ساحلی علاقوں، ایشیائے کوچک اور روم کو اپنا مرجع بنا لیا۔ یہاں کے لوگوں کو اپنا ہم عقیدہ بنایا، جگہ جگہ چرچ قائم کیے، سلطنت رومہ کے انتظامی سٹرکچر کے مطابق چرچ کی تنظیم کی، انہیں بائبل دی اور اس کے مقاصد کی تشریح کی۔

رومن ایمپائر کے باشندوں نے اس نئے مذہب کو اس وقت تب قبول نہیں کیا تھا جب تک پال نے اسے ان کیلئے قابل قبول نہیں بنا ڈالا تھا۔ پال نے عیسائیت کو ان کے دیوتاؤں کے نعم البدل اور انکی رسوم کے مطابق ڈھالا، جب ہی لوگ شدید مخالفت کے باوجود دائرہ عیسائیت میں جوق در جوق داخل ہو سکے۔ جب یہ گنجائش پیدا ہو چکی تھی اور تثلیث نے ان کے سارے دیوتاؤں کو سمو لیا تھا، صلیب نے ان کے نشان سورج کی جگہ لے لی تھی، بپتسمہ، عشائے ربانی، کرسمس اور ایسٹر نے ان کے تہواروں اور رسموں کی کمی پوری کر دی تھی تب ہی چوتھی صدی عیسوی تک شدید مخالفت کے باوجود ایک تہائی باشندوں کا مذہب عیسائیت ہوا تھا۔

رسل کے بقول دین مسیح کے تین عناصر ہیں؛

1۔ مخصوص فلسفیانہ اعتقادات جو بیشتر افلاطون، نوفلاطونیوں اور جزوی طور پر رواقیوں سے اخذ شدہ تھے
2۔ اخلاقیات کا تصور اور تاریخ جو یہود سے لی گئی تھی
3۔ رسوم اور مخصوص نظریات، جن میں سے زیادہ تر نجات سے متعلق تھے لیکن مجموعی طور پر عیسائیت میں نئے تھے، جو آرفی مت Orphism اور مشرق قریب کے مذاہب سے لیے گئے تھے۔[136]

عیسائیت کی ابتداء رومی سلطنت کے زیر سایہ ہوئی۔ سپارٹاکس کی بغاوت کو کچلنے کے بعد روم کے خلاف بغاوت کے امکانات ختم ہو گئے تھے اس لئے عیسائیت نے خدا اور سیزر کے درمیان دو دنیاؤں کو تقسیم کرکے

خود کو تصادم سے بچالیا۔ اس کے ابتدائی پیروکار دیہاتوں کے رہنے والے کسان اور غریب لوگ تھے کہ جو شہر کے خلاف تھے کہ جہاں بادشاہ اور مندر کا تسلط تھا۔ اسی وجہ سے اس ابتدائی دور میں سیاسی طاقت کہ جس میں انتظامیہ کے عہدے دار اور مذہبی قوتیں تھیں، انہوں نے عیسائیت کی مخالفت کی۔ لیکن غریب، مظلوم اور ستائے ہوئے لوگوں کو، جنہوں نے عیسائیت قبول کی، کو مذہب نے تکالیف برداشت کرنے کا حوصلہ دیا۔[137]

عیسائیت پر ابتدائی تین صدیوں میں نہایت بے دردی کے ساتھ مظالم ڈھائے گئے۔ ان مظالم کا آغاز قیصر روم نیرو (Nero r.54-68 AD) کے ہاتھوں ہوا۔ اس نے عیسائیوں کو ایسی اذیت ناک سزائیں دیں کہ جنہیں پڑھ کر انسان کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ پطرس اور پال بھی اسی شہنشاہ کی سفاکیت کا نشانہ بنے۔ نیرو نے عیسائیت کو قانوناً جرم قرار دے دیا تھا۔ مصائب کا دوسرا دور 95ء میں شروع ہوا جب شہنشاہ دومیتیان (Domitian r.89-96 AD) مسند نشیں ہوا لیکن یہ دور جلد ہی ختم ہو گیا۔ 112ء میں شہنشاہ تراجن (Trajan r. 98-117 AD) نے مظالم ڈھانے شروع کر دیے اور مبلغین عیسائیت کو تہہ تیغ کر دیا گیا۔ ان مقتولین میں یوحنا کا شاگرد اگنائیس اور اسکا ساتھی پولیکارپ بھی شامل تھے۔ دوسری صدی عیسوی تمام عیسائیوں پر ظلم و ستم سے پُر ہے جس میں ایذائیں اور جبر واستبداد اپنی انتہا کو پہنچ چکے تھے۔ متعدد شہنشاہان روم نے عیسائیت کو صفحہ ہستی سے مٹا دینے کی کوششیں کیں۔ تیسری صدی عیسوی میں صرف 249ء تا 258ء کے نو سال عیسائیوں کیلئے دردناک ہیں۔ اس کے بعد اگر کوئی نرم دل شہنشاہ آ جاتا تو وہ عیسائیوں کے ساتھ نرمی سے پیش آتا اور اگر کوئی جابر حکمران آ جاتا تو وہ سختی برتتا۔ جن دنوں میں روم میں عیسائیوں پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے جا رہے تھے، ایران میں عیسائی آزادی کے ساتھ اپنے مذہب کی تبلیغ کر رہے تھے۔ ان پر صرف ایک پابندی عائد کی گئی تھی کہ وہ زرتشتی مذہب کے کسی فرد کو عیسائی نہیں کریں گے۔ جب عیسائیت کو روم کا سرکاری مذہب بنا دیا گیا تو ایرانی عیسائیوں کی ہمدردیاں رومی حکومت کے ساتھ ہو گئیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایرانی کسریٰ جو رومی قیصر کا تاریخی دشمن تھا، نے عیسائیوں کو معتوب کرنا شروع کر دیا لیکن 376ء میں قیصر و کسریٰ کے باہمی اختلافات دور ہو گئے تو پھر سے عیسائیوں کو امن کی فضا میسر آ گئی۔ ظلم و ستم کے باوجود روم میں عیسائیت کی تبلیغ کم نہ ہوئی تھی، جوق در جوق لوگ عیسائیت میں آ کر روحانیت حاصل کر رہے تھے۔ اس مظلومیت کے دور میں عیسائی توحید کے قائل تھے، وہ ایک خدا کے سوا کسی کی عبادت نہیں کرتے تھے اور تثلیث یعنی تین خداؤں کا عقیدہ ابھی مروج نہیں ہوا تھا۔

عیسائیت کا اہم دور اس وقت شروع ہوا جب 306ء میں رومی شہنشاہ قسطنطین نے عیسائی مذہب کو اختیار کر لیا جس کی وجہ سے ایمپائر اور چرچ دونوں مل گئے۔ قسطنطین نے عیسائیت کو سیاسی وجوہات کی بنا پر اختیار کیا تھا نہ کہ عقیدہ کی سچائی کی وجہ سے۔ یہ پہلا موقع تھا کہ سلطنت کا حکمران عیسائیوں پر ظلم توڑنے کی بجائے ان کے مذہب کی تبلیغ کر رہا تھا۔ اس نے قسطنطنیہ، صور، یروشلم اور روم میں بہت سے کلیسا تعمیر کروائے اور عیسائی علماء کو بڑے بڑے اعزاز دے کر انہیں مذہبی تحقیقات کیلئے وقف کر دیا۔ اسی وجہ سے اس دور میں عیسائی علماء کی بڑی بڑی کونسلیں منعقد ہوئیں جن میں عیسائی نظام عقائد کو باضابطہ مدوّن کیا گیا۔ اس سے پہلے عیسائی عقائد مدوّن حالت میں نہیں تھے۔ اس سلسلے میں نیقاوی کونسل بنیادی اہمیت کی حامل ہے جو 325ء میں نیقیہ کے مقام پر منعقد کی گئی تھی۔ اس کونسل میں پہلی بار عقیدہ تثلیث کو مذہب کا بنیادی عقیدہ تسلیم کیا گیا۔ اگرچہ نیقیہ کی کونسل میں عیسائی عقائد کو مدون کر دیا گیا تھا لیکن یہ عقائد اس قدر مبہم اور گنجلک تھے کہ ان کی تعبیرات میں عرصہ دراز تک شدید اختلاف جاری رہا۔ ان اختلافات کو حل کرنے کیلئے مختلف مقامات پر علمائے عیسائیت کی بڑی بڑی کونسلیں منعقد ہوتی رہیں، چوتھی اور پانچویں صدی میں یہ مباحثے اپنے شباب پر تھے اسی لئے اس زمانے کو عیسائی مورخین عہد مجالس Age of Councils یا عہد مباحث کا نام دیتے ہیں۔

قسطنطین نے سیاست اور مذہب کو ملا کر اپنی طاقت کو اور زیادہ مضبوط کر لیا۔ عیسائیت کو چرچ کے ادارے کے ذریعہ جب سیاسی سرپرستی اور اختیارات ملے تو اس میں بھی اندرونی طور پر تبدیلی آئی اور یہ عزائم پیدا ہوئے کہ طاقت کے ذریعہ پوری انسانیت کو عیسائی بنا کر ایک ہی مذہب کے تسلط کو قائم کیا جائے چنانچہ قسطنطین نے چرچ کے ادارے کو منظّم کیا اور اس کے عہدے داروں کو اعلیٰ و کمتر کے سلسلوں میں تقسیم کیا تاکہ جو غیر مساوی تقسیم معاشرہ میں ہے وہ مذہبی ادارہ میں بھی ہو۔ اس نے چرچ کی حمایت حاصل کرنے کیلئے نہ صرف اسے جاگیریں دیں بلکہ دولت سے بھی نوازا اور ٹیکسوں سے معافی بھی دی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امراء نے چرچ کے ادارے میں اپنی مراعات و جائیداد کا تحفظ دیکھا اور وہ عیسائی ہو گئے بلکہ ان میں سے اکثر تو چرچ کے اعلیٰ عہدے دار بن گئے جس کی وجہ سے ابتدائی عیسائیت کی روایات ختم ہو گئیں اور اس پر اب طبقہ اعلیٰ کے شہریوں کا تسلط قائم ہو گیا۔ جب چرچ کے پاس دولت آئی تو اس کا رویہ بھی دولت کے بارے میں بدل گیا اور اب فقر اور مفلسی کی جگہ دولت کی تعریفیں ہونے لگیں۔ (138)

کلیسا نے اپنی تنظیم رومہ الکبری کی بیوروکریسی کے انداز پر کی تھی۔ پورے ملک میں اس کے

نمائندے حکومتی عہدیداروں کے مانند موجود تھے جس کے باعث قریہ قریہ تک عوام سے اس کا رابطہ تھا۔ عوام کو کلیسا پر پورا اعتماد تھا اور کلیسا میں بھی عوام کی رہنمائی اور مسائل حل کرنے کی صلاحیت موجود تھی۔ مغرب کی علیحدگی اور سیاسی ابتری کے باعث جو خلا پیدا ہوا اسے کلیسا نے پورا کیا چنانچہ ایک وقت وہ بھی آیا جب کلیسا نے حکومت کی ساری ذمہ داریاں سنبھال لیں۔ غرض چرچ/کلیسا سے مراد وہ عیسائی مذہبی ادارہ ہے جو عیسائیوں کے مذہبی معاملات کی نگرانی، رسوم کی ادائیگی، عبادت، روحانی رہبری اور مقدس عمارتوں کی دیکھ بھال کرتا ہے۔ سینٹ آگسٹائن کی فکر کے زیر اثر مسیحی فکر میں روح اور بدن کی ثنویت کے پیش نظر تمام روحانی معاملات چرچ (پوپ) اور تمام دنیاوی معاملات شہنشاہ یا حکومت وقت سے متعلق سمجھے جاتے ہیں۔ ابتدائی رومن دور میں جب شہنشاہ پرستی اور وطن پرستی کا رواج سلطنت روم میں عام تھا، چرچ کے معاملات ریاست نے سنبھال رکھے تھے۔ اس کی سول سروس کے عہدیدار ملک بھر کے کلیساؤں کے نگران اور منتظم تھے۔ جب مغربی چرچ قائم ہوا تو اس نے نہ صرف اپنی تنظیم رومن دور کی انتظامیہ کے انداز پر کی بلکہ اسکے طور طریقوں اور اسکی اصطلاحات کو بھی اپنا لیا۔ ذیلی جدول دونوں کے درمیان مماثلت کو اجاگر کرنے میں ممد و معاون ثابت ہوگا۔

شعبہ	رومی سلطنت کی اصطلاح	رومن چرچ کا مذہبی ہم منصب
سربراہ	شہنشاہ (ایمپرر)	پوپ
سربراہ کا مستقر	روم	روم
نائب	صوبائی گورنر	پیٹری آرچ بشپ
نائب کا مستقر	صوبائی مرکز	صوبائی مرکز
عمال	حکام	پریسٹ
نشان فوج	کراس	کراس
رکنیت کی تقریب	حلف برداری	بپتسمہ
خلاف ورزی کی پاداش	سزا	کفارہ
غداری کی سزا	موت	موت
عوام کا نمائندہ ادارہ	چرچ (سیاسی ریاست)	چرچ (روحانی ریاست)

انتظامیہ	سول سروس	آرڈر
قانون سازی و انتخاب	سینیٹ	کیوریا
اجتماعی نمائندہ	جنرل اسمبلی	چرچ
سیاسی تنظیم	کلیسیا	کلیسیا (مذہبی تنظیم)

چھٹی صدی کی ابتداء تک عیسائی مذہب سلطنت روما پر چھا چکا تھا۔ اگرچہ بت پرستی کے مذاہب اس کے حریف بنے رہے لیکن سلطنت میں عیسائی مذہب ہی کو عام رواج ملا اور اس عرصے میں سلطنت روما کی مقنّنہ بھی مذہب سے بے حد متاثر ہوئی۔ پانچویں صدی کے نصف آخر میں عیسائیت دو سلطنتوں میں تقسیم ہو گئی، ایک سلطنت مشرق میں تھی جس کا پایہ تخت قسطنطنیہ میں تھا اور اس میں بلقان، یونان، ایشیائے کوچک، مصر اور حبشہ کے علاقے شامل تھے۔ یہاں کا سب سے بڑا پادری بطریقPatriarch کہلاتا تھا۔ دوسری سلطنت مغرب میں تھی جس کا مرکز بدستور روم تھا اور یورپ کا بیشتر علاقہ اسی کے زیر نگین تھا۔ یہاں کا مذہبی پیشوا پوپPope یا پاپا کہلاتا تھا۔ ان دونوں سلطنتوں اور مذہبی طاقتوں میں شروع ہی سے رقابت قائم ہو گئی تھی اور ان میں سے ہر ایک اپنی مذہبی برتری منوانا چاہتی تھی۔ اس عہد کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مسیحی رہبانیت نے جنم لیا۔

590ء میں گریگوری اول پوپ بنا تھا۔ اس کے وقت سے لے کر شارلیمن800ء تک کا زمانہ عہد تاریک یا ڈارک ایج کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس لیے کیونکہ یہ عہد عیسائیت کی تاریخ میں سیاسی اور علمی زوال کا بدترین دور ہے اور اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ اس دور میں اسلام عروج پا رہا تھا اور عیسائیوں میں افتراق اور انتشار کی وبائیں پھوٹ رہی تھیں۔ اس عہد کی دو اہم خصوصیات ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ اس دور میں مغربی عیسائیوں نے یورپ کے مختلف خطوں میں عیسائیت کی تبلیغ شروع کی۔ برطانیہ اور جرمنی وغیرہ کے علاقوں میں پہلی بار رومی عیسائیوں کو مذہبی فتح نصیب ہوئی اور اس کے نتیجے میں چار صدیوں کی مسلسل کاوشوں کے بعد پورا یورپ عیسائی بن گیا۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اسی دور میں اسلام کا آفتاب فاران کی چوٹیوں سے طلوع ہوا اور دیکھتے ہی دیکھتے نصف دنیا پر چھا گیا۔ مغرب میں مصر، افریقہ، اندلس اور صقلیہ اور مشرق میں شام اور ایران کی عظیم سلطنتیں مسلمانوں کے زیر نگیں آ گئیں اور اس کی وجہ سے خاص طور پر مشرقی علاقوں میں عیسائیت کا اقتدار دم توڑنے لگا۔

عیسائیت کی تاریخ میں 1054ء کا سال نہایت اہم ہے کیونکہ یہ وہ سال ہے جس میں مشرقی اور مغربی

عیسائیت کی راہیں ہمیشہ کیلئے جدا ہو گئیں۔ ان دونوں میں گزشتہ پانچ سو سال سے اختلافات تو موجود تھے ہی مگر 1054ء میں یہ اختلافات شدت اختیار کر گئے اور مشرقی عیسائیت نے مغربی عیسائیت اور پوپ سے ہمیشہ کے لیے دامن چھڑا کر خود کو ایک نئے نام "مشرقی مقدس راسخ العقیدہ عیسائیت Eastern Holy Orthodox Church" کے نام سے موسوم کر لیا۔ آرتھوڈوکس چرچ کا سربراہ "بطریق" کہلایا جبکہ مغربی عیسائیت "رومن کیتھولک چرچRoman Catholic Church" کے نام سے موسوم ہوئی جس کا سربراہ پوپ کہلایا۔ اس واقعے کو عیسائیت کی تاریخ میں تفرقہ عظیمThe Great Schism کہا جاتا ہے۔

اس زمانے کی ایک اہم خصوصیت صلیبی جنگیں بھی ہیں جنہیں انگریزی میں Crusades(مذہبی جنگ) کہا جاتا ہے۔ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں مسلمانوں نے بیت المقدس اور شام و فلسطین کے علاقے فتح کر لیے تھے۔ اس وقت تو عیسائی دنیا کیلئے اپنا دفاع ایک بہت بڑا مسئلہ تھا اس لیے وہ آگے بڑھ کر دوبارہ ان مقدس علاقوں پر قبضہ نہیں کر سکے البتہ جب مسلمانوں کی طاقت کا بڑھتا ہوا سیلاب کسی حد پر رکا اور مسلمانوں میں کمزوری آئی تو عیسائیوں نے بیت المقدس کو مسلمانوں سے واپس لینے کا بیڑہ اٹھایا اور مسلمانوں پر جنگیں مسلط کیں۔ یہ جنگیں سلجوقی ترکوں اور ایوبی سلاطین کے خلاف لڑی گئیں۔ ان جنگوں سے پہلے عیسائیت میں مذہبی جنگ یا کروسیڈ کا کوئی تصور نہیں تھا لیکن 1095ء میں پاپ اربن ثانی نے کلر مونٹ کی کونسل میں یہ اعلان کر دیا کہ کروسیڈ مذہبی جنگ ہے اور فتویٰ دے دیا کہ جو جو بھی اس جنگ میں شامل ہو گا اس پر جنت واجب ہے۔ اس طرح پہلی صلیبی جنگ غالباً1098ء میں عیسائیوں نے مسلمانوں سے بیت المقدس کو آزاد کروا لیا۔ اس طرح صلیبی جنگوں کا سلسلہ شروع ہو گیا اور تیسری صلیبی جنگ میں سلطان صلاح الدین ایوبی نے دوبارہ بیت المقدس کو فتح کر لیا۔ صلیبی جنگوں کا یہ سلسلہ بعد ازاں عیسائیوں اور عثمانی ترکوں میں عرصہ دراز تک چلتا رہا اور کل ملا کر قریباً نو صلیبی جنگیں لڑی گئیں۔

صلیبی جنگوں کے بعد پوپ کا اقتدار کافی حد تک کم ہونے لگا تھا لیکن پوپ انوسینٹ چہارم کے زمانے 1243ء کے زمانے سے اس کا اثر ورسوخ باقاعدہ گھٹنے لگا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ پوپ نے اپنے عہدے سے ناجائز فائدہ اٹھا کر اس منصب کو سیاسی اور دنیوی مقاصد کیلئے استعمال کرنا شروع کر دیا۔ اس کے زمانے میں مغفرت ناموں اور جنت کے پروانوں کی تجارت عام ہو گئی اور مخالف فرقوں کے افراد کو زندہ جلا کر اذیت رسانی کی انتہا کر دی گئی۔ بعد کے پاپاؤں نے ان بدعنوانیوں کو انتہا تک پہنچا دیا۔ اسی دوران پوپ بونیفیس ہشتم نے شاہ ایڈورڈ اوّل اور فرانس کے شاہ فلپ چہارم سے زبردست دشمنی ٹھان لی جس کے نتیجے میں روما کی

سلطنت سے اکہتر سال تک پاپائیت کا بالکل خاتمہ ہو گیا۔اس عرصے میں پوپ فرانس میں رہتے رہے اس لیے اس زمانے کو اسیری بابلBabylonish Captivityکے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔بعدازاں عیسائیت میں اصلاح کی کوششیں کی گئیں جن کا تذکرہ میں آگے کروں گا۔

سینٹ آگسٹائن

آبائے کلیساFathers of Churchسے وہ مسیحی علماء مراد ہیں جن کے نظریات پر عیسائیت کی بنیادیں قائم ہیں۔یہ وہ ابتدائی مفکرین تھے جنہیں عیسائی دنیاکے آئمہ قرار دیا دیا گیا ہے،انہیں چرچ فادرز بھی کہا جاتا ہے۔ان کے اسماء کی فہرست حسب ذیل ہے؛

- Ignatius of Antioch (c. 35 – c. 108)
- Pope Clement I (c. 1st century AD – c. 101)
- Polycarp of Smyrna (c. 69 – c. 155)
- Justin Martyr (c. 100 – c. 165)
- Irenaeus of Lyons (c. 120 – c. 202)
- Clement of Alexandria (c. 150 – c. 215)
- Tertullian (c. 160 – c. 225)
- Origen (c. 185 – c. 254)
- Cyprian of Carthage (d. 258)
- Athanasius (c. 296 – c. 373)
- Basil of Caesarea (c. 330 – 379)
- Gregory of Nazianzus (329 – 389)
- Gregory of Nyssa (c. 330 – c. 395)
- Jerome (347 – 430)
- Augustine of Hippo (354 – 430)
- Vincent of Lérins (d. bef. 450)
- Cyril of Alexandria (d. 444)
- Maximus the Confessor (580 – 662)
- Isaac of Nineveh (d. 700)
- John of Damascus (d. 749)

ان مفکرین نے عیسائیت کے حوالے سے جو کچھ بھی پیش کیا اسے کنیسی فلسفہ کہا جاتا ہے۔ان مفکرین کو زبان کے اعتبار سے یونانی اور لاطینی میں تقسیم کیا جاتا ہے لیکن دوسری تقسیم زیادہ معروف ہے۔اس دوسری تقسیم کے مطابق وہ مفکرین جو 325ء سے پہلے ہو گزرے انہیں " قبل نیقانی" اور جو بعد ازاں ہوئے انہیں "بعد نیقانی" فلاسفہ و متکلمین کہا جاتا ہے۔

ابتدائی دور کی کنیسی فکر بالعموم اعتذار پسندانہ اور معذرت خواہی پر مشتمل ہے۔ابتدائی دور کے متکلمین

کو عیسائیت کے مؤیدین کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔ یہ سب اس لیے تھا کیونکہ ان مفکرین کی ساری توجہ عذر خواہی کی جانب تھی یعنی مسیحی عقیدے کا فلسفیانہ دفاع ان کا محبوب مشغلہ تھا۔ یہ فلاسفہ غناسطیت (ایک باطنی فرقہ) اور دہریت کے دعووں کو مسترد کردینا چاہتے تھے لیکن ان مؤیدین عیسائیت کو ایک ایسا دفاعی حربہ درکار تھا جس کے تحت وہ مسیحی عقائد کو عقلی فلسفے کی کسوٹی پر پرکھ کر جانچ سکیں۔ قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں؛

"کنیسی فلسفہ اپنے نقطہ آغاز کے ابتدائی دور سے لے کر پانچویں صدی عیسوی تک پھیلا ہوا ہے۔ اس دور میں یہ فلسفہ خوب پھلا پھولا اور بالآخر ایک خاص طرح کی نوفلاطونیت کی صورت اختیار کرگیا۔ سینٹ آگسٹائن اسی دور کا ایک ایسا فلسفی ہے جس نے فلسفیانہ نظریات (افلاطونیت اور نوفلاطونیت) دونوں کو مسیحی نظریات کے تابع کردیا اور اس طرح سینٹ آگسٹائن کے ہاتھوں قرون وسطیٰ کے فلسفے کی بنیاد پڑی۔"(139)

سینٹ آگسٹائن دنیائے کلام و فلسفہ کا ایک مشہور مصنف تھا جس کی فکر کے اثرات صدیوں تک مسیحی فکر پر غالب رہے تاہم ہمیں اس کے فکری نظام میں کوئی مکمل اور جامع ربط نظر نہیں آتا۔ مگر فکر میں اس ناہمواری کے باوجود اس کے نظریات نے نہ صرف یہ کہ قرون وسطیٰ کی فکر کو پورے طور پر اپنے زیر اثر رکھا بلکہ اس کے افکار نے جدید فکری رجحانات کے ساتھ ساتھ عصری فلسفے کو بھی متاثر کیا ہے۔ سینٹ آگسٹائن کے پورے فلسفے میں صداقت کی بابت دو بنیادی معیارات نظر آتے ہیں۔

1۔ پہلا معیار: کلیسا کی بالادستی

2۔ دوسرا معیار: باطنی تجربہ

کلیسا کی بالادستی سے اس کی مراد یہ ہے کہ کلیسائی عقائد و نظریات حتمی حق ہیں اور یہ کہ کلیسا چونکہ خدا کا نمائندہ ہے اس لیے وہ سب سے برتر ہے۔ باطنی تجربہ یا ضمیر کے تیقن سے اس کی مراد کسی ایسے انسانی علم کے حصول سے ہے جو مطلق اور یقینی ہو اور یہ یقینی علم انسان کا اپنا باطنی تجربہ ہے۔ باطنی تجربے سے اس کی مراد حافظہ، ذہانت اور ارادہ ہیں جو ضمیر کی آواز پر مشتمل ہوتا ہے۔

سینٹ آگسٹائن نے متشککین پر شدید تنقید کی ہے کیونکہ متشککین حصول صداقت کے سلسلے میں شک کا شکار تھے۔ متشککین کا یہ دعویٰ کہ یقینی علم کا حصول ممکن ہی نہیں اور اگر انسان کو ایسا کوئی علم حاصل ہو بھی جائے تو وہ محض امکانی یا عارضی ہوگا، کو آگسٹائن مسترد کرتا ہے اور تشکیک کے خلاف اپنا طریقہ استدلال مرتب کرتا ہے۔ لیکن آگسٹائن نے تشکیک کے ابطال میں جس چیز کو آلہ کار بنایا وہ بجائے خود تشکیک اور غیر

یقینی صورتحال تھی۔ آگسٹائن کا کہنا ہے کہ جو شخص تمام صداقتوں کو شک کی نظر سے دیکھتا ہے، وہ ایک منطقی چیستان کی زد میں ہوتا ہے کیونکہ شک کرنے کیلئے بھی شک کرنے والی ذات کا موجود ہونا ضروری ہے۔ اس بات سے قطع نظر کہ وہ ذات کیا ہے اور کس طرح شک کرتی ہے، اتنی بات ضرور یقینی ہے کہ وہ شک کرکے اس بات کو ثابت کردیتا ہے کہ کم از کم اس کا اپنا وجود ضرور غیر مشکوک ہے۔ فلسفہ جدید میں رینے ڈیکارٹ اسی نکتے پر اپنے فلسفے کی بنیاد رکھتا ہے۔

مسیحی مفکرین کا یہ دعویٰ تھا کہ تمام علم اناجیل اربعہ اور چرچ کی روایات میں محفوظ ہے جسے خدا اپنی الہامی کتب میں انسان کیلئے معیار حق قرار دے چکا ہے بلکہ اس کی دانست میں جن باتوں کا جاننا انسان کیلئے ضروری ہے وہ سب کچھ انہی مذہبی کتب میں بیان ہو چکا ہے اس لیے کتب مقدسہ انسانی معلومات کا ایسا مجموعہ ہیں جن پر اضافہ غیر ممکن ہے اور اس علمی اجارہ داری میں پادری کسی شریک، رقیب یا حریف کی مسابقت گوارا نہیں کریں گے۔

یہاں سے علم کی دو قسمیں ہو گئیں یعنی دینی علم اور دنیاوی علم۔ علوم دینیہ کے عالمین نے وحی کو اپنے علم کا ماخذ بنایا جبکہ دنیاوی علوم کے عالمین کے نظام علم کا ماخذ عقل قرار پائی۔ مسیحی علماء نے دنیاوی و سائنسی علوم کو بھی دینی علوم کے تابع کر دیا بلکہ سائنس کو مذہب کی لونڈی بنا دیا اور ہر اس سائنسی حقیقت سے انکار کر دیا گیا جو کتب مقدسہ کے خلاف نظر آئی۔ اس طور پر چرچ نے علم و حکمت کا مبداء و منشا بن کر اس کی باگ دوڑ اپنے ہاتھ میں لے لی اور اس کے فیصلوں کی تکمیل کیلئے زورِ حکومت ہر وقت تیار رہنے لگا۔ جان ولیم ڈریپر لکھتا ہے کہ سینٹ آگسٹائن کی تصانیف کو اہل مذہب پندرہ سو سال سے مستند مانتے چلے آئے ہیں لیکن سائنس اور مذہب میں جو تصادم واقع ہوا اس کے بانی مبانی یہی حضرت ہیں۔(140)

سینٹ آگسٹائن نے فتویٰ دیا کہ منحرفین خدا کے دشمن ہیں اس لیے خدا نے چرچ کو ایمپائر کے ذریعہ یہ طاقت دی ہے کہ وہ انہیں جبر و استبداد سے واپس عقیدہ میں لائے۔ یہ جبر اور تشدد مذہب کے استحکام اور معاشرہ میں امن کیلئے ضروری ہے اور ساتھ ہی ساتھ منحرفین کی نجات کیلئے بھی۔(141)

فصل سوئم

قرونِ وسطیٰ

قرون وسطیٰ سے ہم پانچوی تا پندرہویں صدی عیسوی کاہزار سالہ زمانہ مراد لیتے ہیں۔ بعض مورخین کے مطابق قرون وسطیٰ کاآغاز 529ء میں اس روز سے ہوتا ہے جب رومی شہنشاہ جسٹنیئن اول نے ایتھنز کی اکیڈمی کو بند کردیا تھااور بعض کاخیال ہے کہ قرون وسطیٰ کاآغاز 476ء میں رومی سلطنت کے زوال سے ہوتا ہے۔ لیکن بیشتر محققین کی رائے میں جان اسکاٹس اریگنا کو حد فاصل قرار دیا جانا چاہیے جو810ء میں پیدا ہوا اور 877ء میں فوت ہو گیا۔ میری رائے میں قرون وسطیٰ کاآغاز جب بھی ہوا ہو، زیادہ اہم یہ ہے کہ اس دور میں مغربی فکر کس سطح پر کھڑی تھی اور وہ کون سے مباحث تھے جو ہر خاص و عام کے پسندیدہ موضوعات بنے ہوئے تھے؟قرون وسطیٰ کا اختتام بالاتفاق 1453ء میں ہو جاتا ہے جب مسلمانوں نے قسطنطنیہ فتح کر لیااور رومی سلطنت کے مشرقی حصے یعنی بازنطینی سلطنت کا ہمیشہ کیلئے خاتمہ کر دیا۔

مورخین قرون وسطیٰ کومزید تین ادوار میں تقسیم کرتے ہیں۔

1۔اوائل قرون وسطیٰ/قرون مظلمہ Dark Ages/Early Middle Ages:

قرون وسطیٰ کا یہ ضمنی عہد اواخر پانچویں صدی میں زوال سلطنت رومہ سے شروع ہو کر گیارہویں صدی کی ابتداء تک پھیلا ہوا ہے۔اسے Late Antiquity بھی کہاجاتا ہے۔انیسویں صدی کے متعصب اور جدیدیت پرست مفکرین نے اس عہد کو قرون مظلمہ یعنی ظلمت و تاریکی کادور قرار دیا ہے۔ کریسٹیلر کے بقول ان مفکرین کی یہ اختراع بالکل غلط اور بے بنیاد ہے۔ کسی بھی عہد کا تقابل اس سے جدید عہد سے کیا جانا اصولی طور پر غلط ہے۔ ان مذہب بیزار مفکرین نے اوائل قرون وسطیٰ کو اپنے زمانے کے مقابلے میں دیکھا ہے اور چونکہ اوائل قرون وسطیٰ کادور عیسائیت کا دور تھااس لئے عیسائیت سے اپنا بغض نکالنے کیلئے ان مفکرین نے اسے ظلمت کا دور قرار دیا ہے۔ اس عہد کی اہم ترین پیش رفتوں میں اسلامی انقلاب اور مسلمانوں کا عروج سر فہرست ہے جس نے یورپ اور خصوصاً اسپین کو یکسر بدل کر رکھ دیا۔ایک دوسرے حوالے سے اس عہد کو

"افلاطونیت کا عہد" کا بھی کہا جاتا ہے۔

2۔ درمیانی قرون وسطیٰ High Middle Ages:

قرون وسطیٰ کا یہ ضمنی دور گیارہویں صدی سے لے کر تیرہویں صدی کے اواخر تک ہے۔اسے ارسطوئیت کا عہد بھی کہا جاتا ہے جس کی اہم ترین تحاریک میں یونانی، رومی اور عربی کتب کے لاطینی، ہسپانوی اور انگریزی تراجم کی تحریک سرفہرست ہے جس نے پندرہویں صدی میں یورپی نشاۃ ثانیہ کی بنیاد رکھی۔

3۔ اواخر قرون وسطیٰ Late Middle Ages:

قرون وسطیٰ کا یہ ضمنی دور چودھویں صدی سے سولہویں صدی تک قریبا تین سو سال تک پھیلا ہوا ہے۔ اسے نشاۃ ثانیہ کا دور بھی کہا جاتا ہے۔ جس میں مغربی فکر دوبارہ سے قدیم یونانی و رومی علم و ادب کی طرف رجوع کرتی ہے اور حیات و کائنات کو پھر سے سائنسی و فطریتی تناظر میں دیکھا جاتا ہے۔ اسے Early Modern Age بھی کہا جاتا ہے۔

قرون وسطیٰ کے پہلے دو ضمنی ادوار کے مسیحی فکر و فلسفے کو مدرسی فلسفہ یا مدرسیت Scholasticism کا نام دیا گیا ہے۔ اسے "مدرسیت "کا نام دیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ اس دور کے فکر و فلسفے کی پذیرائی، نشرواشاعت اور تہذیب و ترویج میں یونیورسٹیوں کے پروفیسروں اور اسکولوں کے اساتذہ نے سب سے زیادہ کردار ادا کیا اس لیے اس فکر کو انہی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ مدرسی فلسفہ قرون وسطیٰ کے پورے دورانیے میں سب سے غالب فلسفہ تھا جو مسیحی فلسفیانہ افکار اور آبائے کلیسا کے نظریات ہی کا تسلسل تھا۔ مدرسی افکار کا منشاء و مقصود صرف اور صرف یہ تھا کہ کلیسا نے جو کچھ بھی پہلے سے مرتب کردہ نتائج کے طور پر عقائد کی شکل میں پیش کر دیا تھا، ان عقائد کیلئے عقلی و فلسفیانہ جواز پیدا کیا جائے۔

مدرسی فکر پر نظر دوڑائیے تو واضح محسوس ہوتا ہے کہ مدرسی فلاسفہ و متکلمین بنیادی طور پر افلاطون اور ارسطو سے متاثر ہوئے۔ اس لحاظ سے ہم قرون وسطیٰ کو دو ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

1۔ افلاطونیت Platoism: یہ قرون وسطیٰ کا پہلا نصف ہے جس میں مدرسی فلسفہ افلاطون کے نظریات کے زیر اثر رہا۔

2۔ ارسطوئیت Aristotelianism: یہ قرون وسطیٰ کا دوسرا نصف ہے جس میں مدرسی فلاسفہ ارسطو کے زیر اثر رہے۔

مدرسی فکر کے ان ہر دو ادوار پر جن بنیادی مسائل اور موضوعات کا غلبہ رہا ان میں اہم ترین

موضوعات صرف دو ہیں؛

1۔ مسئلہ کلیات The Problem of Universals

2۔ وجود باری تعالیٰ کے اثبات کیلئے منطقی استدلال Problem of Logical Proofs for existence of God

مسئلہ کلیات چونکہ ہمارے موضوع سے براہ راست متعلق نہیں اس لیے ہم اس سے صرف نظر کریں گے البتہ وجود باری تعالیٰ سے متعلق مدرسیین نے کیا کچھ کہا اس پر ہم ذرا تفصیل سے کلام کریں گے۔ قرون وسطیٰ کے دونوں ضمنی ادوار کے اہم ترین فلاسفہ و متکلمین میں حسب ذیل اسماء شامل ہیں؛(اس عہد میں چونکہ مسلم فلسفہ بھی پیدا ہو چکا جس نے مغرب پر نہایت گہرے اثرات مرتب کیے اس لیے اہم مسلم فلاسفہ کے نام بھی شامل کیے گئے ہیں)

- John Scotus Erigena (810–877 AD)
- Saint Anselm of Canterbury (1033–1109 AD)
- Roscellinus of Amorica in Brittany (1055–1121 AD)
- Al Farabi (872-950 AD)
- Avicenna (Ibn e Sina) (980–1037 AD)
- Al Ghazali (Imam Ghazali) (1058-1111 AD)
- Peter Abelard (1079–1142 AD)
- Averroes (Ibn e Rushd) (1126–1198 AD)
- Albertus Magnus (1193–1280 AD)
- Thomas Aquinus (1225–1274 AD)
- John Duns Scotus (1265-1308 AD)
- William Occam (1280–1347 AD)
- Nicolas of Cusa (1401–1464 AD)

سینٹ انسلم کی وجودیاتی دلیل

افلاطون نے عالم امثال کا نظریہ پیش کیا تھا اور کہا تھا کہ دنیا میں پائی جانے والی تمام اشیاء جزئی مادی اشیاء ہیں جو اپنے ان معروضی تعقلات کی نقل ہیں جو عالم امثال میں پائے جاتے ہیں۔ مثلا ایک سفید رنگ کا گھوڑا، جسے ہم دیکھتے ہیں، عالم امثال میں پائے جانے والے اپنے معروضی تعقل، تعمیمی یا کلی تصور کی ایک جزئی مادی نقل ہے، گھوڑے کا ایک سانچہ (تعقل) عالم امثال میں موجود ہے جس کا پرتو مادے پر پڑتا ہے تو مختلف طرح کے انفرادی گھوڑے ہماری مادی دنیا میں وجود پاتے ہیں۔ افلاطون نے کلیات سے متعلق جو یہ نظریہ پیش کیا تھا اس کے مطابق کوئی جزئی مادی شے اپنے مادی وجود سے پہلے ایک ایسا وجود رکھتی ہے جو اپنی ماہیت

کے اعتبار سے کلی یا تعمیمی نوعیت کا ہوتا ہے۔

افلاطونی فلسفہ حقیقت کے مطابق کسی شے کے حقیقی ہونے کا انحصار اس بات پر ہے کہ شے اپنے اندر کس درجہ کلیت رکھتی ہے، یعنی وہ اپنے تعقل یا عالم امثال میں پائی جانے والی "اصل" سے کتنا قریب تر ہے، کوئی جزی مادی شے اپنے تعقل یا کلیت سے جتنا قریب ہو گی اتنی ہی زیادہ حقیقی ہو گی۔ مثلاً خدا تمام موجودات میں سب سے زیادہ کلیت رکھتا ہے اسی لیے تمام وجودات میں وہ سب سے زیادہ حقیقی ہستی کے مرتبے پر فائز ہے۔ یعنی کوئی شے جتنی زیادہ کامل ہو گی وہ اتنی زیادہ حقیقی ہو گی۔

افلاطون کے اسی تصور کو کنٹربری کے پادری سینٹ انسلم Saint Anselm (1033–1109 AD) نے وجود باری تعالیٰ سے متعلق اپنے مشہور زمانہ وجودیاتی استدلال میں استعمال کیا ہے۔ انسلم نے اپنی وجودیاتی دلیل کو اپنی کتاب Prosoglium[142] میں بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے، جسے اس نے 1078ء میں تالیف کیا تھا۔ اس کے بعد اسی دلیل کی نوک پلک سنوار کر سترہویں صدی میں رہنے ڈیکارٹ نے وجودیاتی دلیل کا نیا ورژن پیش کیا۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ انسلم خدا کے وجود کو کس طرح ثابت کرتا ہے۔

اس نے کتاب کے دوسرے اور تیسرے باب میں یہ بحث چھیڑی ہے۔ دوسرے باب میں وہ لکھتا ہے:

> "[Even a] fool, when he hears of … a being than which nothing greater can be conceived … understands what he hears, and what he understands is in his understanding.… And assuredly that, than which nothing greater can be conceived, cannot exist in the understanding alone. For suppose it exists in the understanding alone: then it can be conceived to exist in reality; which is greater.… Therefore, if that, than which nothing greater can be conceived, exists in the understanding alone, the very being, than which nothing greater can be conceived, is one, than which a greater can be conceived. But obviously this is impossible. Hence, there is no doubt that there exists a being, than which nothing greater can be conceived, and it exists both in the understanding and in reality."[143]

> "God is that, than which nothing greater can be conceived.… And [God] assuredly exists so truly, that it cannot be conceived not to exist. For, it is possible to conceive of a being which cannot be conceived not to exist; and this is greater than one which can be conceived not to exist. Hence, if that, than which nothing greater can be conceived, can be conceived not to exist, it is not that, than which nothing greater can be conceived. But this is an irreconcilable contradiction. There is, then, so truly a being

than which nothing greater can be conceived to exist, that it cannot even be conceived not to exist; and this being thou art, O Lord, our God."(144)

وہ کہتا ہے کہ خدا ایک ایسا وجودِ اعلیٰ ہے کہ جس سے اعلیٰ تر وجود کا تصور انسانی ذہن قائم نہیں کر سکتا۔

1۔ احمق (وجود باری تعالیٰ کا منکر۔ ملحد) کے سامنے بھی جب لفظ خدا بولا جائے تو وہ بھی اس لفظ کے معنی خوب سمجھتا ہے۔ جب اس سے کہا جائے کہ کوئی ایسا وجود تصور کرو جس سے اعلیٰ تر وجود کو تصور نہ کیا جا سکتا ہو تو اس کے ذہن میں بھی ایسے وجود اعلیٰ کا تصور قائم ہوتا ہے جس سے مزید اعلیٰ وجود ناقابل تصور ہو۔

2۔ وجود اعلیٰ، جسے ذہن میں تصور کیا جائے، کی لازمی صفت ہے کہ وہ خارج میں بھی وجود رکھتا ہو، یعنی اسکا خارجی وجود بھی متحقق ہو۔

3۔ کیونکہ اگر ایسے وجودِ ذہنی کا وجودِ خارجی موجود نہ ہو تو پھر وہ اعلیٰ وجود نہیں ہو گا کیونکہ اس صورت میں ایک ایسا وجود مزید تصور کیا جا سکتا ہے جو کہ فی الخارج بھی وجود رکھتا ہو۔

4۔ جب خدا سے ہماری مراد ایک ایسا اعلیٰ ترین وجود ہے کہ جس سے اعلیٰ تر وجود ناقابل تصور ہے تو لازم ہے کہ وہ خارج میں بھی موجود ہو ورنہ تو وہ "اعلیٰ ترین" وجود کہلا ہی نہیں سکتا۔

5۔ اعلیٰ ترین وجود دو طرح کے ہو سکتے ہیں۔ ایک وہ، جو صرف ذہن میں موجود ہو اور خارجی وجود نہ رکھتا ہو، اور دوسرا وہ، جو ذہن میں بھی موجود ہو اور خارج میں بھی موجود ہو۔ غرض وجود اعلیٰ سے انسلم کی مراد وہی وجود ہے جو بہ یک وقت وجود ذہنی بھی رکھتا ہو اور وجود خارجی کا بھی حامل ہو اور اسے ہی وہ خدا کا نام دیتا ہے۔

6۔ وہ یہ کہہ رہا ہے کہ ملحد بھی ایک ایسے وجود کا تصور رکھتا ہے کہ جس سے اعلیٰ کوئی وجود متصور نہیں کیا جا سکتا اور چونکہ اس کے اعلیٰ ہونے میں اس کی صفتِ وجودِ خارجی بھی شامل ہے پس ایک ملحد اپنے انکار اور اپنے انکار کے ادراک نہ کر سکنے کے باوجود بھی (منطقی اور لاشعوری طور پر) یہ مانتا ہے کہ خدا موجود ہے۔

7۔ اس طرح انسلم یہ ثابت کر رہا ہے کہ خدا کے وجود سے انکار ممکن ہی نہیں کیونکہ اس کی نفی بھی اس کے ہونے کا پتہ ہے۔

ان تمام مقدمات و نتائج کو ایک مکالمے کی مدد سے سمجھا جا سکتا ہے:

انسلم (ملحد سے): کوئی ایسا وجود تصور کیجئے جس سے اعلیٰ تر وجود تصور نہ کیا جا سکتا ہو۔

(اعلیٰ تر وجود سے مراد ایک ایسا وجود ہے جس میں تمام خوبیاں اور صفات بدرجہ اتم موجود ہوں، جو ہر حوالے سے کامل و اکمل و مکمل ہو)

ملحد: جی، کرلیا۔

انسلم: یہ جس اعلی ترین وجود کا آپ نے تصور کیا ہے کیا یہ صرف آپ کے ذہن میں موجود ہے یا خارج میں بھی موجود ہے؟

ملحد: یہ تو صرف میرے ذہن میں موجود ہے۔ خارج میں موجود نہیں ہے۔

انسلم: جی نہیں، یہ آپ کے ذہن سے باہر بھی موجود ہے۔

ملحد: وہ کیسے؟

اسلم: جی میں سمجھاتا ہوں، اسے سمجھنے کیلئے اب یوں کیجئے کہ ایک ایسا ہی اعلیٰ ترین وجود تصور کیجئے جو آپ کے ذہن کے ساتھ ساتھ خارج میں بھی موجود ہو۔

ملحد: جی کرلیا۔

انسلم: اب یہ بتائیے کہ یہ جو دو اعلیٰ موجودات آپ نے تصور کیے ہیں؛ ان میں کیا فرق ہے؟

ملحد: ان میں سے ایک اعلیٰ ترین وجود وہ ہے جو خارج میں موجود نہیں جبکہ دوسرا خارج میں بھی وجود رکھتا ہے۔

انسلم: بہترین! میں اسی نکتے کی طرف آپ کی توجہ مبذول کروانا چاہتا تھا۔ دیکھئے آپ نے جو وجود پہلے تصور کیا تھا وہ تو خارج میں وجود ہی نہیں رکھتا تو پھر وہ "اعلیٰ ترین" تو نہ ہوا کیونکہ خود آپ ہی نے اس سے اعلیٰ تر ایک ایسے وجود کا تصور قائم کرلیا جو کہ خارج میں بھی وجود رکھتا ہے۔ پس اعلیٰ ترین وجود تو یہ دوسرا والا ہوا، کہ جو خارجی وجود بھی رکھتا ہے!

ملحد: میں مکمل طور پر سمجھا نہیں۔

انسلم: اچھا یوں کیجئے، اب ایسے اعلیٰ ترین وجود کا تصور کیجئے جو اس سے پیشتر تصور کیے گئے دونوں موجودات سے اعلیٰ ہو۔

ملحد: جی کوشش کرتا ہوں۔ (کچھ دیر سوچنے کے بعد)۔۔۔ نہیں جناب! میں ایسا کوئی مزید اعلیٰ تر وجود تصور نہیں کرسکتا جو اس سے پیشتر متصور کیے گئے وجود سے بھی اعلیٰ ہو۔ میرے پاس اعلیٰ سے اعلیٰ جس وجود کا تصور ہے وہ وہی ہے کہ جو ذہن اور خارج دونوں میں موجود ہو۔

انسلم: بہترین! یہی میں آپ کو سمجھانا چاہ رہا تھا کہ خدا ہمارے نزدیک وہ وجود ہے جس سے اعلیٰ تر وجود ناقابل تصور ہو۔ پھر چونکہ خدا کے اعلیٰ تر ہونے کیلیئے لازم ہے کہ وہ خارجی وجود بھی رکھتا ہو (کیونکہ فی الخارج موجود نہ ہو تو وہ اعلیٰ ترین نہیں رہتا) اس لیے ثابت ہوتا ہے کہ خدا صرف ایک وجود ذہنی ہی نہیں بلکہ خارج میں بھی وجود رکھتا ہے۔

ملحد: گویا آپ کے نزدیک وجود ایک صفت ہے

انسلم: جی ہاں۔

اس طرح سینٹ انسلم نے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کیلیئے ایک وجودیاتی دلیل اختراع کی۔ اس کی یہ دلیل مختصر طور پر یوں بیان کی جا سکتی ہے

انسان ایک اعلیٰ ترین ہستی کا تصور رکھتا ہے

اعلیٰ ترین ہستی کی لازمی صفت ہے کہ وہ خارج میں بھی موجود ہو

وہی اعلیٰ ترین ہستی خدا ہے

ہم نے بات یہاں سے شروع کی تھی کہ انسلم اپنی وجودیاتی دلیل افلاطون کے تصور حقیقت سے اخذ کرتا ہے۔ افلاطونی فلسفے میں کوئی شے اپنے تعقل سے جتنا زیادہ قریب ہوتی ہے وہ اتنی ہی کامل ہوتی ہے۔ کائنات میں جتنی بھی اشیاء ہیں، وہ عالم امثال میں موجود اپنے تعقلات سے جتنا زیادہ قریب تر ہیں، اتنی ہی زیادہ حقیقی ہیں۔ یہ معاملہ تو ہماری مادی کائنات کی انفرادی اشیاء کا ہے لیکن خدا کا معاملہ ذرا مختلف ہے کیونکہ مادی اشیاء کی طرح خدا کا کوئی تعقل عالم امثال میں موجود نہیں کہ جس سے خدا وجود پذیر ہوتا ہو۔ انسلم کے نکتہ بین ذہن نے یہیں سے یہ نکتہ اخذ کر لیا کہ خدا کا تعقل بمعنی تصور ہمارے اذہان میں موجود ہے۔ خدا کامل ترین ہستی ہے پس حقیقی ترین ہستی ہے اور پھر چونکہ کاملیت کیلیئے وجود خارجی بھی لازمی ہے اس لئے لازم آتا ہے کہ خدا خارج میں بھی موجود ہو۔ پس خدا موجود ہے۔

سینٹ انسلم کی دلیل کی بنیاد اس مفروضے پر ہے وجود ایک ایسی صفت ہے جس سے شے کے تصور میں اضافہ ہوتا ہے لہٰذا خدا کیلیئے خارج میں موجود ہونا لازم ہے۔ کانٹ نے اس مفروضے کو رد کرنے کی کوشش کی اور کہا کہ وجود کوئی الگ صفت نہیں۔ اس پر مزید بحث ہم کانٹ کے ضمن میں دیکھیں گے۔

وجودیاتی دلیل کی تشکیلِ نو — ادریس آزاد

وجودیاتی دلیل کا دوسرا ورژن ڈیکارٹ نے پیش کیا تھا جسے میں ڈیکارٹ کے ضمن میں بیان کروں گا،

یہاں اس دلیل کا ایک تیسرا اعصری ورژن پیش کیے دیتے ہیں جسے ادریس آزاد صاحب نے پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں؛

"خلا میں ہر جگہ سے روشنی گزر رہی ہے
خلا تاریک ہے
چنانچہ روشنی خود روشن وجود نہیں رکھتی

روشنی خلا میں ہر جگہ سے گزر رہی ہے
خلا میں موجود مادی اجسام روشنی کی وجہ سے روشن ہیں
چنانچہ روشنی کا روشن ہونا مادی اجسام کی موجودگی کی وجہ سے ہے

تمام تر مادی اجسام حجم رکھتے ہیں
ہر جسم جو حجم رکھتا ہو اس کی شبیہہ تصور میں لائی جاسکتی ہے
چنانچہ تمام تر مادی اجسام کی شبیہہ تصور میں لائی جاسکتی ہے

تمام تر حجم رکھنے والے اجسام ایک شبیہہ کے طور پر تصور میں لائے جاسکتے ہیں
روشنی حجم نہیں رکھتی
چنانچہ روشنی ایک شبیہہ کے طور پر تصور میں نہیں لائی جاسکتی

مادی اجسام کی عدم موجودگی میں روشنی کے روشن ہونے کا علم ناممکن ہے
روشنی کے روشن نہ ہونے سے روشنی کا انکار لازم نہیں آتا
چنانچہ مادی اجسام کی عدم موجودگی میں روشنی کا انکار لازم نہیں آتا

روشنی کی شبیہہ تصور میں نہیں لائی جاسکتی لیکن اس کے وجود سے انکار ممکن نہیں
روشنی کائناتی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے
چنانچہ کچھ حقیقتیں جن کی شبیہیں تصور میں نہیں لائی جاسکتیں ان کے وجود سے انکار ممکن نہیں۔

کچھ انسانوں کے ذہن میں اُڑنے والے گھوڑے کا تصور ہے
اُڑنے والے گھوڑے کا خارجی وجود ممکن نہیں
چنانچہ کچھ انسانوں کے ذہن میں ایسے تصورات بھی ہیں جن کا خارجی وجود ممکن نہیں۔

تمام انسانوں کے ذہن میں پانی کا تصور موجود ہے
پانی کا خارجی وجود بھی موجود ہے
چنانچہ تمام انسانوں کے ذہن میں موجود پانی کے تصور کا خارجی وجود بھی موجود ہے۔

تمام انسانوں کے ذہن میں کامل ترین کا تصور مشترکہ طور پر موجود ہے
کامل ترین کا تصور خدا کا تصور ہے
چنانچہ تمام انسانوں کے ذہن میں خدا کا تصور مشترکہ طور پر موجود ہے

کسی انسان نے خدا کی شبیہہ نہیں دیکھی
کسی شے کی شبیہہ نہ ہو تو اس کے وجود سے انکار لازم نہیں آتا
چنانچہ خدا کے وجود سے انکار لازم نہیں آتا

تمام انسانوں کے ذہن میں کوئی مشترکہ تصور ایسا نہیں جس کا وجودِ خارجی نہ ہو
تمام انسانوں کے ذہن میں خدا کا تصور مشترکہ طور پر موجود ہے
چنانچہ یہ ممکن نہیں کہ خدا کا وجودِ خارجی نہ ہو "(145)

سینٹ تھامس اکوائنس کے پانچ دلائل

سینٹ تھامس اکوائنس (1274-1225ء) قرون وسطیٰ کا سب سے بڑا عیسائی متکلم تھا جس کا تعلق قرون وسطیٰ کے دوسرے عہد یعنی ارسطوی عہد سے ہے۔ یہ وہ عہد تھا جب مسیحی علماء کے نظریات پر ارسطو کے اثرات کا گہرا اثر تھا اور کوشش کی جارہی تھی کہ مذہب (عیسائیت) اور ارسطوی منطق و فلسفے میں مطابقت پیدا کی جائے۔ یہ کام پوری ذمہ داری کے ساتھ سینٹ تھامس اکوائنس نے کیا اسی لئے اسے قرون وسطیٰ کا سب

سے اہم متکلم قرار دیا گیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ارسطوی فلسفہ حقیقت ہے لیکن کامل حقیقت نہیں ہے، یہ تکمیل کو تب ہی پہنچتا ہے جب عیسائیت کے مطابق ہو جائے۔

افلاطون کا فسوں توڑنے والا مسیحی متکلم تھامس اکوائنس نیپلزNaplesکی ریاست کے ایک قلعہ Roccaseccaمیں 1225ء میں پیدا ہوا۔ اپنی طالب علمی کے اولین سال اس نے مونٹے کیسینو بینڈکٹی خانقاہ میں گزارے جہاں وہ 1239ء تک رہا۔ 1256ء میں وہ پیرس یونیورسٹی میں درس دینے لگا، اس کے بعد تین سال تک اس نے ڈومینیک کونونٹ میں درس دیا۔ پھر اس نے 1259ء سے لے کر 1268ء تک پوپ کے کیوریا کے اراکین کو مسیحیت کی تعلیم دی۔ اورویٹوOrvietoنے اس کی اپنے ہم مسلک ولیم آف موئربک سے ملاقات کروائی جس نے اپنے تراجم کے ذریعے اسے ارسطو کی تعلیمات سے روشناس کروایا۔

اشفاق سلیم مرزا لکھتے ہیں کہ ارسطو کی تعلیمات سے استفادہ کے بعد اس نے اس کو اپنا مرشد مان لیا اور اس ہدف کے خدوخال اس کے ذہن میں رچ بس گئے کہ وہ مسیحی تعلیمات کو نئے ادوار میں مستحکم کرنے کیلئے ارسطو کے رنگ میں رنگے گا اور وہ پر عزم ہو کر اس کام میں جت گیا۔(146)

تاریخ فلسفہ میں سینٹ تھامس اکوائنس کی اہمیت اس وجہ سے بھی ہے کہ اس نے فلسفے اور علم الکلام کی راہیں الگ کیں اور ان دونوں کے درمیان فرق واضح کیا۔ وہ کہتا ہے کہ فلسفیانہ فکر کا ماخذ، مصدر اور بنیاد عقل محض ہے جبکہ علم الکلام آزادانہ فکر کا نام نہیں بلکہ اس کا ماخذ، مصدر اور بنیاد وحی ہے یعنی علم الکلام میں فلسفے کی طرح دور کی کوڑیاں نہیں لائی جاتیں بلکہ خدائی علم کو بنیاد مان کر حقیقت کی تلاش کی جاتی ہے۔ البتہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ مذہبی استدلالات کے ساتھ ساتھ منطقی استدلالات سے بھی خدا کو ثابت کیا جا سکتا ہے اور دین کو سمجھنے کیلئے ناصرف مذہبی علوم، بلکہ فلسفے کو بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک مذہبی انسان کی طرح فلسفی بھی اپنی عقل سے حقیقت تک پہنچ سکتا ہے لیکن وہ جس حقیقت کو اخذ کرتا ہے وہ مکمل حقیقت نہیں ہوتی کیونکہ اس کے نزدیک عقیدہ انسان کی قوت نطق کو مکمل کرتا ہے۔ سینٹ تھامس اکوائنس یہ بھی کہتا ہے کہ مذہب کو عقل سے ڈرنے کی ضرورت نہیں، ضرورت بس اس امر کی ہے کہ ارسطوی فکر و فلسفے کو درست طور پر سمجھا جائے۔

مسیحیت میں متعدد ایسی تعلیمات تھیں جو ارسطوی فلسفے سے متصادم تھیں، مثلاً یہ کہ بائبل کے مطابق کائنات کو خدا نے عدم سے وجود بخشا تھا اور یہ کسی لمحہ تخلیق میں وجود پذیر ہوئی تھی جبکہ ارسطو اور یونانی فلسفے کے مطابق مادہ قدیم تھا، اسے نہ تو پیدا کیا جا سکتا تھا اور نہ فنا کیا جا سکتا تھا۔ اس مسئلے کو پچھلے متکلمین نے بھی

حل کرنے کی کوشش کی تھی لیکن سینٹ تھامس اکوائنس نے اس مسئلہ کو باقاعدہ اہتمام کے ساتھ حل کیا اور کہا کہ آخر ہم یہ کیوں سوچتے ہیں کہ خدا ایک ایسی کائنات کو پیدا نہیں کر سکتا جو قدیم ہو۔ اکوائنس ارسطوی فلسفے اور مسیحیت میں مطابقت پیدا کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کائنات قدیم ہے، یہ ہمیشہ سے تھی لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی تسلیم کیا جانا چاہیے کہ اسے تخلیق بھی کیا گیا ہے۔ کائنات قدیم ہے لیکن مخلوقات قدیم نہیں ہیں اور قدیم ہونے کے باوجود کائنات کا نہ تو صدور ہوا ہے اور نہ یہ از خود موجود ہوئی ہے۔ حقیقت محض اس قدر ہے کہ تخلیق کائنات سے پہلے وقت نہیں تھا، خدا نے کائنات اور وقت کو ایک ساتھ پیدا کیا ہے اس لئے منطقی طور پر ہم کائنات کو وقت سے جدا نہیں کر سکتے، یہ دونوں ایک دوسرے کیلئے لازم و ملزوم ہیں۔

حسن عسکری اس حوالے سے رقم طراز ہیں؛

"تھامس اکوائنس نے عیسوی دینیات کو ارسطو کے فلسفے پر اس طرح قائم کیا تھا کہ ارسطو کا انکار عیسوی دینیات کا انکار ہے۔ سولہویں صدی کے آخر میں یہی ہوا۔ کوپر نیکس اور کیپلر نے بطلیموسی نظام سے انحراف کیا تو عیسائیت کی دنیا میں زلزلہ آ گیا۔ سترہویں صدی کے شروع میں گلیلیو نے سائنس کے دو ایک نئے اصول دریافت کیے تو ان کا رد بھی عیسوی دینیات نہیں بلکہ ارسطو پر پڑتی تھی لیکن لوگ یہی محسوس کرتے تھے کہ ارسطو گیا تو عیسوی دینیات بھی گئی اور جب لوگوں کو ارسطو کی طبیعیات پر شک پیدا ہوا تو ساتھ ہی ساتھ عیسائیت پر ایمان بھی کمزور ہو گیا۔"(147)

یہ اقتباس نہایت اہم ہے اس پر مزید روشنی میں اگلے ابواب میں ڈالوں گا۔

قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں؛

"تھامس اکوائنس کہتا ہے کہ انسان کو علم الٰہی صرف الہام یا وحی کے ذریعے ہی نہیں حاصل ہوتا بلکہ اسے یہ علم اپنی عقل کے حوالے سے بھی میسر آتا رہتا ہے۔ یہ عقل ہی ہے جو استدلال کے ذریعے انسان کو وجود خداوندی کا ثبوت فراہم کرتی رہتی ہے۔ غور و فکر کے اس مرحلے پر پہنچ کر ہم دیکھتے ہیں کہ تھامس اکوائنس نے خدا کے وجود کے ضمن میں دی گئی اس وجودیاتی دلیل کو جو انسلم نے پیش کی تھی، مسترد کر دیا ہے۔ تاہم اس نے انسلم کی دلیل کو مسترد کر کے خود اپنی جانب سے پانچ دلائل پیش کیے ہیں جن کے بارے میں اس کا اپنا خیال یہ تھا کہ یہ دلائل نہایت معقول اور دل نشین ہیں۔ ان دلائل میں سے بیشتر دلائل کی بنیادی روح دراصل اس نے ارسطو، آگسٹائن اور عرب مفکرین سے مستعار لی ہے۔"(148)

سینٹ تھامس اکوائنس نے اپنے وجود باری تعالیٰ کے پانچ دلائل اپنی کتاب Summa Theologiae(149) میں بیان کیے ہیں۔ وہ دلائل یہ ہیں؛

Article 1. Whether the existence of God is self-evident?

Objection 1. It seems that the existence of God is self-evident. Now those things are said to be self-evident to us the knowledge of which is naturally implanted in us, as we can see in regard to first principles. But as Damascene says (De Fide Orth. i, 1,3), "the knowledge of God is naturally implanted in all." Therefore the existence of God is self-evident.

Objection 2. Further, those things are said to be self-evident which are known as soon as the terms are known, which the Philosopher (1 Poster. iii) says is true of the first principles of demonstration. Thus, when the nature of a whole and of a part is known, it is at once recognized that every whole is greater than its part. But as soon as the signification of the word "God" is understood, it is at once seen that God exists. For by this word is signified that thing than which nothing greater can be conceived. But that which exists actually and mentally is greater than that which exists only mentally. Therefore, since as soon as the word "God" is understood it exists mentally, it also follows that it exists actually. Therefore the proposition "God exists" is self-evident.

Objection 3. Further, the existence of truth is self-evident. For whoever denies the existence of truth grants that truth does not exist: and, if truth does not exist, then the proposition "Truth does not exist" is true: and if there is anything true, there must be truth. But God is truth itself: "I am the way, the truth, and the life" (John 14:6) Therefore "God exists" is self-evident.

On the contrary, No one can mentally admit the opposite of what is self-evident; as the Philosopher (Metaph. iv, lect. vi) states concerning the first principles of demonstration. But the opposite of the proposition "God is" can be mentally admitted: "The fool said in his heart, There is no God" (Psalm 53:2). Therefore, that God exists is not self-evident.

I answer that, A thing can be self-evident in either of two ways: on the one hand, self-evident in itself, though not

to us; on the other, self-evident in itself, and to us. A proposition is self-evident because the predicate is included in the essence of the subject, as "Man is an animal," for animal is contained in the essence of man. If, therefore the essence of the predicate and subject be known to all, the proposition will be self-evident to all; as is clear with regard to the first principles of demonstration, the terms of which are common things that no one is ignorant of, such as being and non-being, whole and part, and such like. If, however, there are some to whom the essence of the predicate and subject is unknown, the proposition will be self-evident in itself, but not to those who do not know the meaning of the predicate and subject of the proposition. Therefore, it happens, as Boethius says (Hebdom., the title of which is: "Whether all that is, is good"), "that there are some mental concepts self-evident only to the learned, as that incorporeal substances are not in space." Therefore I say that this proposition, "God exists," of itself is self-evident, for the predicate is the same as the subject, because God is His own existence as will be hereafter shown (I:3:4). Now because we do not know the essence of God, the proposition is not self-evident to us; but needs to be demonstrated by things that are more known to us, though less knowning their nature — namely, by effects.

Reply to Objection 1. To know that God exists in a general and confused way is implanted in us by nature, in as much as God is man's beatitude.

For mannaturally desires happiness, and what is naturally desired by man must be naturally known to him. This, however, is not to know absolutely that God exists; just as to know that someone is approaching is not the same as to know that Peter is approaching, even though it is Peter who is approaching; for many there are who imagine that man's perfect good which is happiness, consists in riches, and others in pleasures, and others in something else.

Reply to Objection 2. Perhaps not everyone who hears this word "God" understands it to signify something than which nothing greater can be thought, seeing that some have believed God to be a body. Yet, granted that everyone understands that by this word "God" is signified something

than which nothing greater can be thought, nevertheless, it does not therefore follow that he understands that what the word signifies exists actually, but only that it exists mentally. Nor can it be argued that it actually exists, unless it be admitted that there actually exists something than which nothing greater can be thought; and this precisely is not admitted by those who hold that God does not exist.

Reply to Objection 3. The existence of truth in general is self-evident but the existence of a Primal Truth is not self-evident to us.

Article 2. Whether it can be demonstrated that God exists?

Objection 1. It seems that the existence of God cannot be demonstrated. For it is an article of faith that God exists. But what is of faith cannot be demonstrated, because a demonstration produces scientific knowledge; whereas faith is of the unseen (Hebrews 11:1). Therefore it cannot be demonstrated that God exists.

Objection 2. Further, the essence is the middle term of demonstration. But we cannot know in what God's essence consists, but solely in what it does not consist; as Damascene says (De Fide Orth. i, 4). Therefore we cannot demonstrate that God exists.

Objection 3. Further, if the existence of God were demonstrated, this could only be from His effects. But His effects are not proportionate to Him, since He is infinite and His effects are finite; and between the finite and infinite there is no proportion. Therefore, since a cause cannot be demonstrated by an effect not proportionate to it, it seems that the existence of God cannot be demonstrated.

On the contrary, The Apostle says: "The invisible things of Him are clearly seen, being understood by the things that are made" (Romans 1:20). But this would not be unless the existence of God could be demonstrated through the things that are made; for the first thing we must know of anything is whether it exists.

I answer that, Demonstration can be made in two ways: One is through the cause, and is called "a priori," and this is to argue from what is prior absolutely. The other is through the effect, and is called a demonstration "a posteriori"; this is to argue from what is prior relatively

only to us. When an effect is better known to us than its cause, from the effect we proceed to the knowledge of the cause. And from every effect the existence of its proper cause can be demonstrated, so long as its effects are better known to us; because since every effect depends upon its cause, if the effect exists, the cause must pre-exist. Hence the existence of God, in so far as it is not self-evident to us, can be demonstrated from those of His effects which are known to us.

Reply to Objection 1. The existence of God and other like truths about God, which can be known by natural reason, are not articles of faith, but are preambles to the articles; for faith presupposes natural knowledge, even as grace presupposes nature, and perfection supposes something that can be perfected. Nevertheless, there is nothing to prevent a man, who cannot grasp a proof, accepting, as a matter of faith, something which in itself is capable of being scientifically known and demonstrated.

Reply to Objection 2. When the existence of a cause is demonstrated from an effect, this effect takes the place of the definition of the cause in proof of the cause's existence. This is especially the case in regard to God, because, in order to prove the existence of anything, it is necessary to accept as a middle term the meaning of the word, and not its essence, for the question of its essence follows on the question of its existence. Now the names given to God are derived from His effects; consequently, in demonstrating the existence of God from His effects, we may take for the middle term the meaning of the word "God".

Reply to Objection 3. From effects not proportionate to the cause no perfect knowledge of that cause can be obtained. Yet from every effect the existence of the cause can be clearly demonstrated, and so we can demonstrate the existence of God from His effects; though from them we cannot perfectly know God as He is in His essence.

Article 3. Whether God exists?

Objection 1. It seems that God does not exist; because if one of two contraries be infinite, the other would be altogether destroyed. But the word "God" means that He is infinite goodness. If, therefore, God existed, there would

be no evil discoverable; but there is evil in the world. Therefore God does not exist.

Objection 2. Further, it is superfluous to suppose that what can be accounted for by a few principles has been produced by many. But it seems that everything we see in the world can be accounted for by other principles, supposing God did not exist. For all natural things can be reduced to one principle which is nature; and all voluntary things can be reduced to one principle which is human reason, or will. Therefore there is no need to suppose God's existence.

On the contrary, It is said in the person of God: "I am Who am." (Exodus 3:14)

I answer that, The existence of God can be proved in five ways.

The first and more manifest way is the argument from motion. It is certain, and evident to our senses, that in the world some things are in motion. Now whatever is in motion is put in motion by another, for nothing can be in motion except it is in potentiality to that towards which it is in motion; whereas a thing moves in as much as it is in act. For motion is nothing else than the reduction of something from potentiality to actuality. But nothing can be reduced from potentiality to actuality, except by something in a state of actuality. Thus that which is actually hot, as fire, makes wood, which is potentially hot, to be actually hot, and thereby moves and changes it. Now it is not possible that the same thing should be at once in actuality and potentiality in the same respect, but only in different respects. For what is actually hot cannot simultaneously be potentially hot; but it is simultaneously potentially cold. It is therefore impossible that in the same respect and in the same way a thing should be both mover and moved, i.e. that it should move itself. Therefore, whatever is in motion must be put in motion by another. If that by which it is put in motion be itself put in motion, then this also must needs be put in motion by another, and that by another again. But this cannot go on to infinity, because then there would be no first mover, and, consequently, no other mover; seeing that subsequent movers move only in as much as they are put in motion by the first mover; as the staff moves only

because it is put in motion by the hand. Therefore it is necessary to arrive at a first mover, put in motion by no other; and this everyone understands to be God.

The second way is from the nature of the efficient cause. In the world of sense we find there is an order of efficient causes. There is no case known (neither is it, indeed, possible) in which a thing is found to be the efficient cause of itself; for so it would be prior to itself, which is impossible. Now in efficient causes it is not possible to go on to infinity, because in all efficient causes following in order, the first is the cause of the intermediate cause, and the intermediate is the cause of the ultimate cause, whether the intermediate cause be several, or only one. Now to take away the cause is to take away the effect. Therefore, if there be no first cause among efficient causes, there will be no ultimate, nor any intermediate cause. But if in efficient causes it is possible to go on to infinity, there will be no first efficient cause, neither will there be an ultimate effect, nor any intermediate efficient causes; all of which is plainly false. Therefore it is necessary to admit a first efficient cause, to which everyone gives the name of God.

The third way is taken from possibility and necessity, and runs thus. We find in nature things that are possible to be and not to be, since they are found to be generated, and to corrupt, and consequently, they are possible to be and not to be. But it is impossible for these always to exist, for that which is possible not to be at some time is not. Therefore, if everything is possible not to be, then at one time there could have been nothing in existence. Now if this were true, even now there would be nothing in existence, because that which does not exist only begins to exist by something already existing. Therefore, if at one time nothing was in existence, it would have been impossible for anything to have begun to exist; and thus even now nothing would be in existence — which is absurd. Therefore, not all beings are merely possible, but there must exist something the existence of which is necessary. But every necessary thing either has its necessity caused by another, or not. Now it is impossible to go on to infinity in necessary things which have their necessity caused by another, as has been

already proved in regard to efficient causes. Therefore we cannot but postulate the existence of some being having of itself its own necessity, and not receiving it from another, but rather causing in others their necessity. This all men speak of as God.

The fourth way is taken from the gradation to be found in things. Among beings there are some more and some less good, true, noble and the like. But "more" and "less" are predicated of different things, according as they resemble in their different ways something which is the maximum, as a thing is said to be hotter according as it more nearly resembles that which is hottest; so that there is something which is truest, something best, something noblest and, consequently, something which is uttermost being; for those things that are greatest in truth are greatest in being, as it is written in Metaph. ii. Now the maximum in any genus is the cause of all in that genus; as fire, which is the maximum heat, is the cause of all hot things. Therefore there must also be something which is to all beings the cause of their being, goodness, and every other perfection; and this we call God.

The fifth way is taken from the governance of the world. We see that things which lack intelligence, such as natural bodies, act for an end, and this is evident from their acting always, or nearly always, in the same way, so as to obtain the best result. Hence it is plain that not fortuitously, but designedly, do they achieve their end. Now whatever lacks intelligence cannot move towards an end, unless it be directed by some being endowed with knowledge and intelligence; as the arrow is shot to its mark by the archer. Therefore some intelligent being exists by whom all natural things are directed to their end; and this being we call God.

Reply to Objection 1. As Augustine says (Enchiridion xi): "Since God is the highest good, He would not allow any evil to exist in His works, unless His omnipotence and goodness were such as to bring good even out of evil." This is part of the infinite goodness of God, that He should allow evil to exist, and out of it produce good.

Reply to Objection 2. Since nature works for a determinate end under the direction of a higher agent,

> whatever is done by nature must needs be traced back to God, as to its first cause. So also whatever is done voluntarily must also be traced back to some higher cause other than human reason or will, since these can change or fail; for all things that are changeable and capable of defect must be traced back to an immovable and self-necessary first principle, as was shown in the body of the Article.[150]

Aquinas's Five Ways/ Arguments of God's Existence

- Argument of Existence of God by Motion
- Argument of Existence of God by Causation
- Argument of Existence of God by Possibility and Necessity
- Argument of Existence of God by Degrees of Perfection/ Gradation
- Design Argument/ Teleological Argument

- دلیل حرکت
- دلیل علت اولیٰ
- دلیل وجوب وامکان
- دلیل مدارج کاملیت
- دلیل غایت/ڈیزائن آر گومینٹ

دلیل حرکت اور دلیل علت اولیٰ کو میں ارسطو کے ضمن میں بیان کر چکا ہوں۔ مختصرا یہ دلائل یوں ہیں

دلیل حرکت:

مقدمہ اول:- حرکت ایک حقیقت ہے

مقدمہ دوم:- حرکت کیلئے محرک کا وجود لازم ہے

نتیجہ:- پس ہر آن بدلتی کائنات کا ایک محرک اعلیٰ موجود ہے، وہی خدا ہے

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا محرکِ کائنات خود بھی متحرک ہے؟

اس کا جواب نفی میں ہے۔ محرک اوّل سے مراد ہی وہی محرک ہے جو سب سے زیادہ قوت والا ہے اور دوم یہ کہ اگر محرک اوّل کو سب سے زیادہ قوی نہ مانا جائے تو تقدیم لازم آتی ہے جو عقلا محال ہے پس محرک اول بذات خود غیر متحرک ہے اور وہی خدا ہے۔

دلیل علت اولیٰ:

مقدمہ اول:- کائنات ایک معلول ہے

مقدمہ ثانی:- معلول کیلئے علت کا وجود لازم ہے

نتیجہ:- پس ایک علت اولیٰ کائناتی سلسلہ تعلیل کے پیچھے کارفرما ہے، وہی خدا ہے۔

دلیل وجوب وامکان

وجود عقلی طور پر پانچ طرح کا ہو سکتا ہے۔

1۔ وجودِ واجب: ایسا وجود جس کی موجودگی کا تقاضا عقل کرے اور جس کا موجود نہ ہو سکنا محال ہو

2۔ وجودِ امکانی: ایسا وجود جو فی الوقت موجود نہ ہو لیکن مستقبل میں موجود ہو سکنے کی اہلیت رکھتا ہو، یعنی اس کا پایا جاسکنا عقلا محال نہ ہو

3۔ وجودِ موجود: ایسا وجود جو فی الواقع موجود ہو، جیسے یہ کائنات اور اس کی تمام اشیاء، جیسے یہ کتاب۔

4۔ وجودِ ذہنی: ایسا وجود جو فی الخارج موجود نہ ہو، صرف ذہن میں اس کا تصور ہو، جیسے دائرہ، مثلث وغیرہ

5۔ وجودِ محال: یہ ایسا وجود ہے جو غیر موجود ہو، اور جس کا موجود ہو سکنا بھی عقلا محال ہو۔ وجود محال کا تصور تک نہیں کیا جاسکتا۔ مثلا چار کونوں والا دائرہ، ایسا بھاری پتھر جسے خدا بھی نہ اٹھاسکے، مردہ خدا، خشک پانی، سیاہ سفیدی یا سفید سیاہی وغیرہ۔اسے محال عقلی بھی کہا جاتا ہے اور وجہ اس کی یہی ہے کہ عقلا اس کا پایا جانا ممکن نہیں ہوتا۔

ان پانچوں میں پہلے کی مثال صرف خدا ہے، وجود ذہنی حقیقی وجود نہیں ہوتا اور محال عقلی درحقیقت کوئی وجود ہوتا ہی نہیں، اس لیے عام فہم گفتگو کیلئے ہم وجود کو دو اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں، جو یہ ہیں۔

1۔ ممکن الوجود

2۔ وجودِ موجود

اب اکوائنس نے وجود باری تعالیٰ پر استدلال اس طرح کیا کہ ہر شے خارج میں وجود پانے سے قبل ممکن الوجود ہوتی ہے۔ کوئی شے جو ممتنع الوجود ہو یعنی جس کا وجود ممکن ہی نہ ہو، یعنی محال عقلی ہو، وہ تو وجود پا ہی نہیں سکتی اس لیے جو بھی شے موجود ہوتی ہے وہ حیطہ وجود میں آنے سے قبل ممکن الوجود ہوتی ہے۔ اسے حقیقی طور پر موجود ہونے کیلئے ایک واجب الوجود کی ضرورت ہے، یہ واجب الوجود خدا ہے جو اشیاء کو

ممکن سے موجود کر دیتا ہے۔ گویا اشیاء کی موجودگی امکانی ہے، امکان سے نکل کر کسی شے کے حقیقتاً موجود ہو سکنے کیلئے ضروری ہے کہ ایک وجود واجب ہو اور یہی واجب الوجود خدا ہے۔

مختصراً یہ دلیل یوں ہے

مقدمہ اول: کائنات اصلاً ممکن الوجود تھی

مقدمہ دوم: اسے فی الخارج موجود ہو سکنے کیلئے ایک واجب الوجود کی ضرورت تھی

نتیجہ: وہی واجب الوجود ہستی خدا ہے

اس دلیل کو یوں بھی بیان کیا جاتا ہے

مقدمہ: کائنات حادث ہے

مقدمہ: حادث کے وجود کیلئے ایک واجب الوجود لازم ہے

نتیجہ: وہی واجب الوجود خدا ہے

دلیل مدارج کاملیت

سینٹ تھامس اکوائنس کی چوتھی دلیل اس عالم مادی میں تکمیل مدارج سے متعلق ہے جس کے تحت کسی نہ کسی کامل وجودAbsolute Beingکا ہونا ضروری ہے جو اشیاء کے مابین تقابل اور موازنے کیلئے مطلق معیارAbsolute Standardاور قطعی اساس کے طور پر کام آسکے۔

اس دلیل کو مختلف طریقوں سے سمجھا جا سکتا ہے۔ میں چند ایک مثالیں پیش کرتا ہوں؛

اس کائنات میں جو کچھ بھی موجود ہے اس کی حیثیت ایک جزو کی ہے، مثلاً آپ کے پاس جتنا علم ہے، وہ تمام علم علمِ کلی کا ایک جزو ہے۔ جزو ہمیشہ ایک کُل کا حصہ ہوا کرتا ہے، گویا جزو کی موجودگی کُل کی موجودگی کو مستلزم ہے، ظاہر ہے جب جزو موجود ہو گا تو کوئی کُل بھی موجود ہو گا۔ پس وہی عالم کل خدا ہے۔

اسی طرح اچھائی ایک صفت ہے، ایک انسان اچھا ہے، دوسرا انسان اس سے بھی اچھا ہے، تیسرا انسان اس سے بھی اچھا ہے۔ اس طرح یہ سلسلہ بڑھتا چلا جاتا ہے اور آخر میں لازم آتا ہے کہ کوئی ایسا وجود موجود ہو جو سب سے اچھاAbsolute Perfectionہو، وہی خدا ہے، کہ جس کی اچھائی انسانی اچھائیوں کیلئے مطلق معیار ہے۔

الحاصل یہ کہ اس دلیل کے مطابق خدا مطلق کاملیتAbsolute Perfectionہے، وہ سب سے زیادہ کامل ہے۔ وہ ہر لحاظ سے سب سے زیادہ کامل ہے۔ اس کائنات کے اندر موجود کوئی بھی شے کامل نہیں ہے،

یعنی ہر شے ناقص ہے جو ایک کامل مطلق کی متقاضی ہے۔

اس دلیل کو ہم یوں لکھ سکتے ہیں

مقدمہ: جزو کل کا متقاضی ہے

مقدمہ: ہر شے جزو ہے

نتیجہ: پس لازم آتا ہے کہ ایک مطلق کُل موجود ہو، وہی خدا ہے

ڈیزائن آر گومینٹ

سینٹ تھامس اکوائنس کی پانچویں دلیل ہے اس کائنات میں منصوبہ بندی، حسن، ترتیب اور نظم و ضبط کا پایا جانا، اس کائنات کا ایک مخصوص ڈیزائن یا نمونے کے طور پر موجود ہونا۔۔ یا اس کائنات میں پورے تواتر کے ساتھ اشیاء کا ایک خاص نمونے اور قواعد و ضوابط کے مطابق پیدا ہوتے رہنا۔ اسے ڈیزائن آر گومینٹ کہا جاتا ہے۔

یہ دلیل یوں ہے کہ ہماری یہ کائنات اور اس میں موجود ہر شے کے اندر ایک خاص قسم کی تنظیم، ربط، حسن اور ڈیزائن پایا جاتا ہے۔ ہم اپنے ارد گرد میدان، پہاڑ، ندیاں، دریا، سمندر، درخت، فصلیں، آسمان اور غرض کائنات کی کوئی بھی شے دیکھیں تو ہمیں ان اشیاء میں حسن نظر آتا ہے، ایک ربط نظر آتا ہے، ایک ایٹم سے لے کر نظام شمسی تک ہر ذرہ ایک خاص قانون کے تحت عمل کر رہا ہے۔ یہ سب شواہد اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ اس منظّم کائنات کا کوئی ناظم ہو، کوئی خالق ہو۔ جس طرح میز کو دیکھ کر بڑھئی کا خیال آتا ہے اسی طرح بڑھئی کو دیکھ کر بڑھئی کے خالق کا خیال آتا ہے۔ جس طرح پھول کی تصور کو دیکھ کر اس کے آرٹسٹ کا خیال آتا ہے اسی طرح حقیقی پھول کو دیکھ کر اس کے آرٹسٹ کا خیال آتا ہے۔ ایک صفحے پر قلم رکھ دینے سے، سو سال بعد بھی اس پر خود بخود غالب کا شعر نہیں لکھا جاتا، شعر لکھنے کیلئے لازم ہے کہ کوئی محرر موجود ہو، کمرے میں تمام اشیاء خود بخود ترتیب نہیں پا جاتیں، لازم ہے کہ کوئی مرتب و منتظم موجود ہو، عین اسی طرح جب ہم کائنات کو دیکھتے ہیں تو یہ کائنات بحیثیت مجموعی ہم سے تقاضا کرتی ہے کہ ہم اس کے خالق پر ایمان لائیں۔ منطقی طور پر یہ دلیل یوں بیان کی جا سکتی ہے؛

مقدمہ:- کائنات ایک ڈیزائن (مکمل مربوط، منظّم، حسین) ہے

مقدمہ:- ڈیزائن کیلئے ڈیزائنر کا وجود لازم ہے

نتیجہ:- پس لازم ہے کہ اس کائنات کا ایک ڈیزائنر موجود ہے، وہی خدا ہے

یونانی متون کے عربی تراجم

سکندر اعظم کے زمانے سے مصر، شام اور عراق میں یونانی تہذیب و ثقافت پھل پھول رہی تھی چنانچہ سکندریہ جو اس اثناء میں قدیم دنیا کا ثقافتی مرکز بن چکا تھا، جب اسے مسلمانوں نے فتح کیا تو قدرتی طور پر یونانی اور مشرق وسطیٰ کی تہذیبوں کے ساتھ ان کا رابطہ قائم ہو گیا۔ اس لیے کہ بطلیموسی عہد میں سکندریہ فلسفے اور سائنس میں ایتھنز کا جانشین بنا ہوا تھا۔ اس کے ساتھ وہ ایک طرف یونانی فکر اور دوسری طرف مشرق وسطیٰ کی مذہبی اور صوفیانہ روایات کیلئے نقطہ اتصال کا کام دے رہا تھا۔ یہ مشرقی روایات مصری، فنیقی، ایرانی، یہودی اور مسیحی روایات پر مشتمل تھیں۔ یونان اور مشرق کے اس اتصال کا سب سے بڑا نتیجہ نوفلاطونیت کی صورت میں ظاہر ہوا جس کی بنیاد مصری مفکر فلاطینوس (م 270ء) اور اس کے سب سے نامور شاگرد شام کے باشندے فرفوریوس (م303ء) نے رکھی۔ مؤخر زمانے کے اس فلسفے کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ یہ ایک مؤثر کوشش تھی، اس امر کی کہ کلاسیکی یونانی فکر کی بڑی شاخوں یعنی افلاطون، ارسطو، فیثا غورث اور رواقیوں کے افکار و نظریات کی مشرق کے مذہبی یا صوفیانہ محاورے میں تعبیر کی جائے یا ان نظریات کو اس محاورے میں ڈھالا جائے۔ ان حالات میں یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں ہے کہ اس کوشش نے عرب مسلم مفکرین اور فلاسفہ کی توجہ اپنی جانب مبذول کی اور یہ اس بات سے ظاہر ہے کہ ایک بڑا فلسفیانہ متن جس کا سب سے پہلے عربی میں ترجمہ ہوا وہ فلاطینوس کی تصنیف انیڈز Enneads کے آخری تین ابواب کی تشریح تھی۔ عربی میں اس تشریح کا نام اثولوجیا Theology پڑا یا کتاب الربوبیہ، جسے اس کے مترجم نے غلطی سے ارسطو کے نام سے منسوب کیا۔

سکندریہ کے علاوہ یونانی لسانیات، قواعد زبان اور الٰہیاتی تعلیم کے مراکز شمالی شام اور بالائی عراق میں ساتویں اور آٹھویں صدیوں میں جگہ جگہ موجود تھے۔ ان مراکز میں سے انطاکیہ، حران، رہا، نصیبین اور جندی سابور کا نام لیا جاسکتا ہے جہاں سریانی زبان بولنے والے علماء نے بڑے انہماک سے ایسی الٰہیاتی تصانیف کا سریانی زبان میں ترجمہ کیا جو یونانی زبان میں لکھی گئی تھیں اور جو سکندریہ سے نکل کر پھیل رہی تھیں۔ ان تصانیف کے مطالعہ کے تعارفی نصاب کے طور پر ارسطو کی منطق کے بعض حصوں کا جن میں فرفوریوس کی Isagoge اور ارسطو کی The Hermeneutica، Categories اور Analytica Priora کے پہلے حصے شامل تھے، سریانی میں ترجمہ کیا گیا البتہ Posteriora، The Topica اور The Sophistica Analytica کو ان ترجموں سے الگ رکھا گیا اس لیے کہ مسیحی نقطہ نظر سے یہ حصے خطرناک سمجھے گئے۔

ان مراکز میں منطقی اور الٰہیاتی مطالعوں کا یہ سلسلہ شام اور عراق کی عرب فتوحات کے بعد بھی بغیر انقطاع کے جاری رہا، جس کے نتیجے میں بہت ممتاز جیکوبی اور نسطوری سکالر پیدا ہوئے جن میں ایک جارجئیس (م 774ء) تھا جسے عربوں کا بشپ کہا گیا۔

تاہم سریانی یا یونانی زبانوں سے عربی میں تراجم کا سلسلہ آٹھویں صدی میں شروع ہوتا ہے۔ تاریخی ذرائع سے پتا چلتا ہے کہ اموی شہزادے خالد بن یزید (م 704ء) نے طب، کیمیا اور علم نجوم سے متعلق تصانیف کے عربی میں تراجم کرانے کا اہتمام کیا البتہ سب سے پہلے باضابطہ فلسفیانہ تراجم وہ ہیں جو معروف ادبی مصنف عبداللہ بن المقفع (م 759ء) یا اس کے بیٹے محمد بن عبداللہ بن المقفع سے منسوب ہیں۔ جن میں ارسطو کی The Categories، The Hermeneutica، اور The Analytica Prioraشامل ہیں جو انہوں نے غالباً عباسی خلیفہ منصور کے عہد (754-773ء) میں پہلوی زبان سے کیے تھے۔ لیکن زیادہ اہم ترجمے وہ تھے جو یحییٰ بن بطریق (م 815ء) نے عباسی خلیفہ ہارون الرشید کے زمانہ خلافت (786-809ء) میں کیے جن میں افلاطون کا مکالمہ Timaeus ہے جس کا خلاصہ جالینوس نے تیار کیا، نیز ارسطو کی کتاب الحیوان De Anima، The Analytica Prioraاور مشکوک Secrets of Secrets (جسے ارسطو سے منسوب کیا جاتا ہے) شامل تھیں۔

ہارون رشید کے دوسرے بیٹے مامون رشید نے اپنے عہد خلافت (813-833ء) میں فلسفہ، سائنس اور طب کے موضوعات پر یونانی اور دوسری غیر ملکی کتابوں کے ترجمے کا سرکاری طور پر انتظام کیا۔ اس نے 830ء میں بغداد میں بیت الحکمت قائم کیا تاکہ وہ لائبریری اور دارالترجمہ کا کام دے۔ یہ ادارہ جب قائم ہوا تو اس کا پہلا نگران یوحنا بن ماسویہ تھا۔ اس کے بعد اس کی نگرانی پر اس کا شاگرد حنین بن اسحاق (م 873ء) مامور ہوا جو فلسفہ اور طب کے موضوع پر تراجم کی پوری تاریخ میں سب سے بڑی شخصیت کے طور پر پہچانا جاتا ہے۔

سب سے اہم فلسفیانہ تصانیف جن کا حنین بن اسحاق، اس کے بھانجے جیش اور شاگرد عیسیٰ بن یحییٰ نے مل کر ایک گروہ کی صورت میں ترجمہ کیا وہ حسب ذیل تھیں؛

ارسطو کی Analytica Posteriora، جالینوس کی مرتب کردہ Synopsis of the Ethics

اسی طرح افلاطون کی کتب The Laws, The Republic, Politics, Parmenides,

Sophistsکے خلاصے ارسطو کی کتب Categories، Hermeneutica، Generation &

De مشکوک کا ترجمہ، Nicomachean Ethio Corruption اور Physics کے بعض حصوں کا ترجمہ، Plantis کے ساتھ سریانی زبان سے اسحٰق بن حنین نے کیا، جبکہ اس کی کتاب Metaphysics کا ترجمہ دوسروں کے علاوہ ایک کم معروف مترجم اسطات اور یحییٰ بن عدی (م 974ء) نے کیا تھا۔ Physics کے دوسرے حصے یونانی زبان سے قسطا بن لوقا (م 912ء) نے کیے جسے Generation and Corruption کا مترجم بھی بتایا جاتا ہے۔ ابو بشر متا (م 940ء) اور اس کا شاگرد یحییٰ بن عدی، جس نے Metaphysics کا ترجمہ کیا، ان دونوں کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ انہوں نے زیادہ تر سریانی زبان سے متعدد تراجم کیے جن میں ارسطو کی Rhetoric اور Poetics شامل ہیں جن کو ارسطو کے منطق کے موضوع پر ذخیرہ تصانیف میں شامل کیا جاتا تھا، جس کا عربی اور سریانی روایات میں ارغنون Organon نام ہے۔ منطق اور فلسفہ کے موضوع پر جو تحاریر تھیں ان کے جو ترجمے بعد کے مرحلے میں ہوئے ان کے ضمن میں ابو عثمان الدمشقی (م910ء) اور الحسن بن سوار (م 1017ء) زیادہ مشہور ہیں۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، فلاطینوس کے آخری تین Enneads کی شرح کا ترجمہ ایمسا کے ابن نعیمہ نے کیا، یہ شرح جو غلطی سے ارسطو کے نام سے منسوب کی گئی، اس نے عرب اسلامی نوفلاطینویت کی بنیاد رکھی اور اس پر متعدد اسلامی فلاسفہ نے اظہار رائے کیا جن میں کندی، فارابی اور ابن سینا شامل ہیں اور اس کے ارسطو کی تصنیف نہ ہونے میں کسی شک کا اظہار نہ کیا۔ دوسری اسی طرح کی نام نہاد ارسطوی تصانیف ہیں جن کا عربی میں ترجمہ ہوا ایک تو مذکورہ بالا Secrets of Secrets اور De Plantis ہیں، دوسرے The Book of Minerals اور Liber de causis ہیں۔ ان میں سے مؤخر الذکر کتاب جس کا نام عربی میں خیر محض آتا ہے وہ ایتھنز کے نامور نوفلاطونی مفکر پروکلوس (م 485ء) کی تحریر کردہ Elements of Theology میں سے بتیس منتخب تجاویز کا مجموعہ تھا جس کا ترجمہ دسویں صدی سے پہلے عربی زبان میں کسی گمنام مترجم نے کیا تھا۔ جس پر فارابی اور اس کے بعد آنے والے نوفلاطونی فلسفی ابن سینا نے کھل کر بات کی۔[151]

قرون وسطیٰ کی مغربی فکر کی نمایاں خصوصیات

1۔ قرون وسطیٰ کے پندرہ سو سالہ دور میں مغربی فکر و فلسفے پر کیتھولک عیسائیت اور آبائے کلیسا کے نظریات پوری طرح حاوی رہے۔

2۔ قرون وسطیٰ کے پہلے نصف، عہد افلاطونیت، میں مفکرین کلیسا نے مسیحیت اور افلاطونی فکر و فلسفے کے مابین مطابقت پیدا کرنے کی بھرپور کوششیں کیں۔

3۔ قرون وسطیٰ کے دوسرے نصف، عہد ارسطوئیت، میں مفکرین کلیسا نے مسیحیت اور ارسطوی فکر و فلسفے کے مابین مطابقت پیدا کرنے کی کوششیں کیں۔ اس ضمن میں سینٹ تھامس اکوائنس کا کردار سب سے نمایاں ہے جس نے مسیحیت کو ارسطوی فکر کی بنیادوں پر استوار کیا اور فلسفے اور مذہب کو ایک دوسرے کا لباس بنا دیا۔ انہیں آپس میں یوں مدغم کر دیا کہ یہ ایک دوسرے کیلئے لازم وملزوم ہو گئے۔ گویا ایک کا انکار دوسرے کا انکار قرار پایا۔

4۔ قرون وسطیٰ کے دونوں ادوار میں قدر مشترک یہ ہے کہ مذہب کی عمارت کو فلسفے کی بنیادوں پر اٹھایا گیا۔ اس سے مسیحی مفکرین کا اولین مقصد مذہب کو ایسی اساس فراہم کرنا تھا جو عقل کیلئے پر کشش اور قابل قبول ہو جائے۔ لیکن اس کا نتیجہ الٹ نکلا۔ سائنسی انقلاب کے بعد جب ارسطوی نظام کا انہدام ہوا تو ساتھ ہی عیسائیت بھی زمین بوس ہو گئی۔

5۔ عقل اور وحی کے باہمی تعلق پر مباحث کیے گئے۔

6۔ یہ کہا گیا کہ عقل بھی وحی کی صداقت کی گواہی دیتی ہے بشرطیکہ عقل کا استعمال درست ڈگر پر کیا جائے۔

7۔ وجود باری تعالیٰ کے اثبات کیلئے نت نئے کلامی دلائل تراشے گئے۔

8۔ فلسفہ پوری طرح مذہب کی باندی بنا رہا۔

9۔ فلسفہ تقریباً فوت ہو چکا تھا۔ جو کچھ تھا، وہ علم الکلام تھا۔

10۔ مسیحی متکلمین خود کو فلسفی کہلوانے کی بجائے متکلم کہلوانا پسند کرتے تھے۔

11۔ الحاد کو غیر عقلی اور غیر اخلاقی تصور کیا جاتا تھا۔ ملحدین نہ ہونے کے برابر تھے۔

12۔ اس عہد میں اگر کسی فرد پر کوئی سب سے زیادہ سنگین الزام لگایا جا سکتا تھا وہ الحاد ہی تھا۔

13۔ اس عہد میں مسلمانوں کو عروج حاصل ہوا اور مسلم فکر و فلسفہ پروان چڑھا جس نے مغربی فکر پر نہایت گہرے اثرات مرتب کیے۔ یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ بعد کے مغربی مفکرین نے جو کچھ کہا ان میں سے بیشتر نظریات مسلمانوں ہی سے مستعار لیے گئے تھے۔

14۔ مغرب کی قدیم یونیورسٹیز کا سنگ بنیاد اسی عہد میں رکھا گیا۔

15۔ سائنس کی بجائے معاشروں پر علم الکلام اور مذہب کا اثر رسوخ تھا۔

16۔ قرون وسطیٰ کا ورلڈ ویو World View مذہبی تھا۔ یعنی قرون وسطیٰ کا انسان خود کو خدا تعالیٰ کا عبد

سمجھتا تھا، وہ خود کو قائم بالذات وجود نہیں سمجھتا تھا۔ اپنے آخری تجزیئے میں وہ ایک مذہبی انسان تھا۔ مذہبی متون کے زیر اثر وہ کائنات کو یونانی فلاسفہ کی طرح قدیم تصور نہیں کرتا تھا، بلکہ وہ سمجھتا تھا کہ کائنات کو خدا نے عدم سے وجود بخشا ہے۔ انسان باغ عدن کا باسی تھا۔ اس نے خدا کی نافرمانی کی اور شجر ممنوعہ کا پھل کھا لیا۔ جس کی پاداش میں وہ گناہ اصلی کا مرتکب ہو گیا (یہ عیسائیوں کا عقیدہ ہے مسلمان گناہ اصلی کے عقیدے کو نہیں مانتے) اور بدلے میں اسے حیات و موت کے کھیل میں ڈال دیا گیا۔ وہ یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ ہر انسان موت کے بعد حساب کتاب کیلئے اگلے جہان میں منتقل ہو جاتا ہے جہاں اسے اپنے اعمال کا بدلہ چکایا جائے گا۔ ایمان والوں کو انعام و اکرام اور بہشت سے نوازا جائے گا جبکہ بے ایمانوں اور کافروں کو دوزخ میں پھینک کر سزا دی جائے گی۔

17۔ حسن عسکری صاحب لکھتے ہیں کہ قرون وسطیٰ کو سمجھنے میں بڑی دشواریاں پیش آتی ہیں کیونکہ اٹھارویں صدی کے عقلیت پرستوں، پروٹسٹنٹ عیسائیوں اور انیسویں صدی کے مستشرقین نے اس دور کے متعلق بڑی غلط فہمیاں پھیلا رکھی ہیں۔ ان لوگوں نے قرون وسطیٰ کی جو تصویر کھینچی ہے، صرف وہی تصویر ہمارے علماء تک پہنچی ہے اس لیے جب عیسائیوں سے مناظرے کی ضرورت پیش آتی ہے تو ہمارے مسلمان علماء بھی وہی باتیں دہراتے ہیں جو پروٹسٹنٹ عیسائیوں نے کیتھولک عیسائیوں کے متعلق کہی ہیں۔ اس میں ایک بہت بڑا خطرہ ہے، جو اعتراضات ہمارے مسلمان علماء عیسائیت پر کرتے ہیں وہی اعتراضات ہمارے جدید نوجوان مسلمان علمائے اسلام پر وارد کرنے لگتے ہیں مثلاً علماء جب پروٹسٹنٹ روایات کے زیر اثر پاپائیت کو برا کہتے ہیں تو جدید نوجوان مسلمان طبقہ کہنے لگتا ہے کہ ہمارے علماء نے بھی پاپائیت قائم کر رکھی ہے۔ علماء رہبانیت کی تنقیص کرتے ہیں تو جدید نوجوان کہتے ہیں کہ ہمارے مسلمان علماء بھی رہبانیت ہی تو سکھاتے ہیں وغیرہ وغیرہ غرض یہ مسئلہ بہت نازک ہے، اس میں احتیاط کی اشد ضرورت ہے۔(152)

18۔ پروٹسٹنٹ عیسائیوں اور جدیدیت پرست مفکرین نے قرون وسطیٰ کی جو تصویر کھینچی ہے وہ کچھ یوں ہے کہ اس دور میں پادری علم کے ٹھیکیدار بنے بیٹھے تھے۔ بادشاہوں، نوابوں اور پادریوں نے عوام کو اپنے شکنجے میں کس رکھا تھا اور ان کو علم سے دور کر دیا تھا۔ سائنسی و دنیاوی علوم کی حوصلہ شکنی کی جاتی تھی اور پوپ ہر سیاہ و سفید کا مکمل اختیار سنبھالے ہوئے تھا۔ کلیسا سائنس کا خاص طور

پر مخالف تھا، جہاں بھی کسی سائنسدان نے کوئی نیا تصور پیش کیا تو کلیسا نے اسے آگ میں جلا کر راکھ کر دیا وغیرہ وغیرہ۔۔ لیکن قرون وسطیٰ کی یہ تصور نہایت غلط ہے۔ جدید تحقیقات سے ثابت ہوا کہ ہے کہ یہ تصویر جزوی حد تک تو درست ہے لیکن قرون وسطیٰ کے پورے دورانیے کی بابت یہ تصویر بالکل غلط ہے۔ انسانی رشتوں کا جو احترام اس زمانے میں تھا وہ بعد میں کبھی بھی مغرب کو نصیب نہ ہو سکا اور یہ بات کمیونزم کے بانی کارل مارکس نے بھی تسلیم کی ہے۔ معاشی اعتبار سے کاری گروں اور پیشہ وروں کو پوری آزادی حاصل تھی اور اس معاشی نظام میں نہایت عدل تھا۔ رہا پوپ کے اقتدار کا معاملہ تو پرانی دستاویزات سے ثابت ہوتا ہے کہ عموماً پوپ حضرات بادشاہوں کو ظلم و ستم سے روکا کرتے تھے اور عوام کے حقوق کی نگہداشت کرتے تھے۔ کلیسا کے نظام میں کچھ خامیاں ضرور تھیں لیکن وہ ایسی اساسی اور بنیادی نوعیت کی نہیں تھیں جیسی پروٹسٹنٹ عیسائیوں (جو کیتھولک عیسائیوں کے سب سے بڑے دشمن ہیں) اور جدیدیت پرست مفکرین نے پیش کی ہیں۔

19۔ اس طرح یہ کہنا بھی غلط ہے کہ قرون وسطیٰ میں پادری علم کے ٹھیکیدار بن بیٹھے تھے یا سائنسی علوم کی حوصلہ شکنی کی جاتی تھی۔ بات صرف اتنی ہے کہ اس دور میں سائنسی علوم کی حیثیت ثانوی تھی جبکہ مذہبی علوم کو اس پر برتری حاصل تھی۔ سائنسی دریافتوں پر جن سائنسدانوں کو بائبل کے نظریات سے برعکس نظریات پیش کرنے پر سزائیں دی گئیں ان کا معاملہ بھی تحقیق طلب ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ہر سائنسدان کو بلاجواز صلیب پر لٹکا دیا گیا یا آگ میں پھینک دیا جاتا تھا بلکہ پہلے باقاعدہ طور پر محکمہ احتساب Inquisition سائنسدانوں سے مباحث کرتا اور ان سے ان سائنسدانوں کے موقف کے حق میں دلائل مانگتا۔ اگر کوئی سائنسدان اپنی بات کو درست ثابت کرنے میں ناکام ہو جاتا تو اسے توبہ کیلئے کہا جاتا، اس کے باوجود اگر وہ توبہ نہ کرتا تو تب جا کر اسے سزا سنائی جاتی تھی۔ اس حوالے سے مفصل گفتگو ہم اگلے باب میں کریں گے۔

20۔ قرون وسطیٰ کی ایک نمایاں خصوصیت یہ بھی ہے کہ تمام قدیم یورپی یونیورسٹیاں اسی عہد میں بنائی گئیں۔

باب چہارم

نشاۃِ ثانیہ

The Renaissance

فصل اول

نشاۃ ثانیہ کا زمانہ

تحریک احیاء العلوم

نشاۃ ثانیہ سے مراد یورپ میں پندرہویں صدی میں پیدا ہونے والی وہ علمی تحریک ہے جس کا مقصد قدیم یونانی، رومی اور عربی دنیاوی علوم مثلا طب، سائنس، قانون، سیاست اور ادب وغیرہ کو مقامی زبانوں میں ڈھال کر انہیں انسان کی عملی زندگی میں لانا تھا۔ عموما اس تحریک کو "یورپ میں بیداری کی لہر" کے عنوان کے تحت لایا جاتا ہے کیونکہ اس تحریک میں مذہب کو ایک طرف کرکے علوم کو ان کی انفرادی حیثیت میں پڑھا گیا۔ ماڈرسٹ قدیم ہوں یا جدید، مذہب سے دوری کو " بیداری" سے تعبیر کرتے ہیں۔ نشاۃ ثانیہ کی روح تحریک احیاء العلوم تھی چنانچہ اس کا تعارف پیش کیا جارہا ہے۔

نشاۃ ثانیہ یورپی ذہن کی دوبارہ سے ہزار سال پرانے یونانی و رومی علوم و فنون اور معاشرت و تمدن کی طرف لوٹ جانے کا نام ہے۔ یہ رجحان قدیم یونانی علوم کے لاطینی تراجم کی وجہ سے گیارہویں اور بارہویں صدیوں میں پہلے ہی پیدا ہو چکا تھا۔ تحریک احیاء العلوم سے مراد وہ تحریک ہے جس کے زیر اثر یورپی مترجمین نے قدیم یونانی، رومی اور مسلم کتب فلسفہ، سائنس، طب، ادبیات اور متون مذہب کا لاطینی، ہسپانوی اور دیگر یورپی زبانوں میں ترجمہ کیا۔ تراجم کا آغاز تو بہت پہلے سے ہو چکا تھا لیکن یہ انفرادی سطح تک محدود تھا جس سے خاطر خواہ نتائج حاصل نہ ہو سکے۔ لیکن بارہویں صدی میں تراجم اور قدیم علوم و فنون کی طرف مغربی انسان کی رغبت بہت زیادہ ہو گئی اور انہیں جو بھی اہم کتاب نظر آئی انہوں نے اسے اپنی مقامی زبان خصوصا سرکاری لاطینی زبان میں ترجمہ کر ڈالا۔

طلیطلۃ (ٹولیڈو) اسپین (ہسپانیہ) کے وسط میں ایک قدیم شہر ہے جہاں بارہویں صدی میں دارالترجمہ / دارالمترجمین Toledo School of Translators قائم کیا گیا۔ اس کا مقصد عربی اور دیگر زبانوں میں لکھی گئی علمی، فلسفیانہ اور سائنسی کتب کا لاطینی، ہسپانوی اور دیگر یورپی زبانوں میں ترجمہ کرنا تھا۔ اس سکول میں

تراجم کے دو مراحل تھے۔ پہلے مرحلے میں، جو کہ بارہویں صدی سے متعلق ہے، دار المترجمین کا نگران آرچ بشپ ریمنڈArchbishop Raymond of Toledo تھا جس نے عربی فلسفیانہ اور مذہبی متون کے لاطینی تراجم کی طرف خاص طور پر توجہ دی۔ دوسرے مرحلے میں ان عربی متون اور لاطینی تراجم کے ہسپانوی اور دیگر زبانوں میں ترجمے کیے گئے۔ اس کی بدولت زبانوں کے دامن میں بہت وسعت پیدا ہوئی۔

دراصل ہسپانیہ کثیر الزبانMulti-Language ثقافتی مرکز تھا اور اس کی اہمیت اس وجہ سے تھی کہ مسلم دور میں بھی یہ علم کا گڑھ تھا۔ 711ء میں جب مسلمانوں نے ہسپانیہ فتح کیا تو انہوں نے یہاں رہائش بھی اختیار کی اور مقامی آبادیوں میں شادیاں بھی کیں جس سے ایک ملی جلی تہذیب پیدا ہو گئی۔ مسلمان علم کے متلاشی تھے لہٰذا اسلامی ہسپانیہ میں ارسطو، بقراطHippocrates، جالینوسGalen اور بطلیموسPtolemy وغیرہ کی کتب کے تراجم کیے گئے۔ اسی طرح مسلمانوں نے ہندی، فارسی، چینی ادب اور علم و حکمت کے تراجم بھی کیے تھے جس کے نتیجے میں ہسپانیہ اس زمانے میں پوری دنیا کا سب سے بڑا علمی مرکز بن گیا تھا۔ ہسپانیہ میں یہ علمی انقلاب اموی دور حکومت (711-1031ء) میں رونما ہوا تھا۔ مغربی ممالک سے متلاشیان علم جوق درجوق مسلم یونیورسٹیز میں داخلے لے رہے تھے۔ لیکن ہسپانیہ پر عیسائیوں کے دوبارہ قبضے اور مسلمانوں کے جبری انخلاء کے بعد تمام علمی ذخائر پر عیسائیوں کا قبضہ ہو گیا۔ وہ تمام کتب خانے اب ان کی دسترس میں آ گئے جو اصلاً مسلمانوں کا سرمایہ تھے۔ ان کتب خانوں میں نا صرف عربی تراجم موجود تھے بلکہ خود مسلمانوں کا ذاتی فکر و فلسفہ اور سائنسی و طبّی علوم بھی محفوظ تھے۔ غرض شروع میں یورپی مترجمین نے اس سرمایہ علم کے لاطینی زبان میں تراجم شروع کیے۔ لاطینی تراجم کا باقاعدہ سلسلہ 1085ء میں شروع ہوا۔

آرچ بشپ ریمنڈ، جو 1126-1151ء سینٹ میری آف ٹولیڈو کے کلیسا کا پادری تھا، نے سب سے پہلے باقاعدہ طور پر لاطینی و ہسپانوی تراجم کا آغاز کیا۔ اس نے مترجمین کی ایک ٹیم تیار کی اور ابتدائی طور پر اہم ترین عربی کتب کو لاطینی زبان کے قالب میں ڈھالا۔ لاطینی زبان کی اہمیت اس زمانے میں مسلم تھی، چرچ کی سرکاری زبان بھی لاطینی ہی تھی۔ ریمنڈ کی یہی ٹیم بعد ازاں ٹولیڈو کے دار المترجمین کی شکل اختیار کر گئی اور اس ادارے میں باقاعدہ سرکاری سرپرستی میں کتب کے تراجم کیے جانے لگے۔ ان مترجمین میں جیرارد و الکریمونی Gerard of Cremonaسب سے اہم مترجم تھا جس نے عربی سائنس کی تقریباً 87 کتب کے تراجم کیے۔ وہ 1167ء میں ٹولیڈو میں بطلیموس کی کتب کی تلاش میں آیا تھا اور جب اس نے یہاں مسلمانوں کے بیش قیمت علمی خزانے دیکھے تو یہیں کا ہو کر رہ گیا۔ اس نے کتب کے ساتھ ساتھ فلکیاتی جدول

طلیطلۃ Toledan Tables میں اہم ترمیمات و اضافے کیے، جو اس زمانے میں فلکیاتی معلومات، حرکات شمس و قمر اور اجرام فلکی کی حرکات کا سب سے بڑھیا جدول تھا۔ اس جدول کی بنیاد مسلم سائنسدانوں ابراہیم بن یحییٰ الزرقالی (م 1087ء)، جابر بن افلح (م 1150ء)، بنو موسیٰ، ابو کامل شجاع بن اسلم، ابوالقاسم خلف بن عباس الزہراوی (م 1013ء) اور ابو علی الحسن بن الحسن بن الہیثم (م 1040ء) کی فلکیاتی تحقیقات پر تھی۔

جیرارد و الکریموفی نے مندرجہ ذیل اہم کتب ترجمہ کیں؛

- Ptolemy's *Almagest*;
- Aristotle's *Posterior Analytics*, *Physics*, *On the Heavens and the World*, *On Generation and Corruption*, and *Meteorology*, *Nicomachean Ethics*;
- al-Khwarizmi's *On Algebra and Almucabala*.
- Archimedes' *On the Measurement of the Circle*;
- Euclid's *Elements of Geometry*,
- Jabir ibn Aflah's *Elementa astronomica*,
- Al-Kindi's *On Optics*,
- al-Farghani's *On Elements of Astronomy on the Celestial Motions*,
- al-Farabi's *On the Classification of the Sciences*,
- al-Razi (Rhazes) chemical and medical works, and
- Thabit ibn Qurra and Hunayn ibn Ishaq.
- Haly Abenrudian's *Expositio ad Tegni Galeni*;
- Yuhanna ibn Sarabiyun (Serapion) *Practica, Brevarium medicine*;
- Alkindus' *De Gradibus*;
- Rhazes' *Liber ad Almansorem, Liber divisionum, Introductio in medicinam, De egritudinibus iuncturarum, Antidotarium* and *Practica puerorum*;
- Isaac Israeli ben Solomon, *De elementis* and *De definitionibus*;
- Abulcasis, *Al-Tasrif* as *Chirurgia*;
- Avicenna, *The Canon of Medicine* as *Liber Canonis*; and
- Ibn Wafid (Abenguefit), the *Liber de medicamentis simplicus*

دوسرا اہم مترجم یوحنا الاشبیلی John of Seville تھا جس نے دارالمترجمین کے ابتدائی دور میں دومینجو جوندیسالبو Dominicus Gundissalinus کے ساتھ مل کر عربی سے ہسپانوی میں تراجم کیے۔ وہ عربی سے ہسپانوی ترجمے کا سب سے بڑا مترجم تھا۔ اس نے "سر الاسرار" Secretum Secretorum کا ترجمہ کیا جو دسویں صدی میں عربی انسائیکلوپیڈیا تھا جس میں اخلاقیات، آئین جہان داری، فلکیات، الکیمی، جادو، طب اور دیگر بہت سے مضامین شامل تھے۔ قرون وسطیٰ کے آخری ادوار میں اس دائرہ معارف کی اہمیت مغرب میں بہت زیادہ تھی۔ یوحنا نے، اس کے علاوہ، ابو العاص احمد بن محمد ابن کثیر الفرغانی (م 870ء)، ابو معشر، ابو یوسف یعقوب الکندی، احمد بن یوسف، ابو عبداللہ محمد بن جابر بن سنان الحرانی الصابی (م 929ء)، ثابت

بن قرۃ بن مروان (م 901ء) اور عبد العزیز بن عثمان القبیصی الہاشمی (م 967ء) کی کتب و مضامین کے تراجم بھی کیے۔ فلسفیانہ کتب میں اس نے ابن سینا، فارابی، سلیمان جبیرول اور غزالی وغیرہ کی کتب کے تراجم کیے۔

اس دار المترجمین کا ایک مترجم روڈولف تھا جس نے سورج اور ستاروں کا سمندر سے ارتفاع معلوم کرنے کے آلے سے متعلق ابوالقاسم مسلمۃ بن احمد المجریطی کی تحقیقات کا لاطینی میں Liber de compositione کے نام سے ترجمہ کیا۔

ڈاکٹر اقبال آفاقی لکھتے ہیں کہ جلد ہی یورپ کی یونیورسٹیوں میں ابن سینا، الفارابی اور ابن رشد کے افکار کا چرچا ہونے لگا۔ یورپ کے اہل خبر جانتے تھے کہ دھاگے کا سرا جہاں سے ٹوٹا تھا وہیں سے جوڑنا ضروری ہے لہٰذا مکالمہ جہاں منقطع ہوا تھا، وہاں سے بات آگے چلی۔ پھر دیے سے دیا جلنے لگا۔ احیائے علوم کی تحریک روشنی کا سفر بن گئی جس نے انسانوں کو روشن خیالی، بالیدگی اور ترفع عطا کیا۔ یہ بات تو طے ہے کہ احیائے علوم کی تحریک کے بانی باادب بانصیب لوگ تھے۔ انہوں نے معتوب ہسپانوی فلسفی ابن رشد کی بعد از مرگ جس انداز میں توقیر کی، ابن سینا کی علمی فتوحات کو جس طرح شرف پذیرائی بخشا، معتزلہ کی آزاد خیالی کو جس طرح یورپ میں رواج دیا، اس کی مثالیں اجتماعی انسانی تاریخ میں کم کم دستیاب ہیں۔ مسیحی علمائے دین کی سنگدلانہ مخالفت کے باوجود ابن رشد کی کتب دو صدیوں تک یورپ کی یونیورسٹیوں میں پڑھائی جاتی رہیں۔ بیکن نے دوہری سچائی کا تصور ابن رشد سے ہی اخذ کیا تھا۔ سینٹ تھامس کوائنس کے بہت سے نظریات ابن رشد، غزالی اور ابن سینا کے مرہون منت ہیں لیکن اس مسیحی مفکر نے اخذ فیض کے لیے اظہار تشکر تو درکنار ان کے نام اور کام کا اپنی کتابوں میں ذکر تک نہ کیا۔ اس کی کتاب Suma Contra Gentiles غزالی اور ابن رشد کے درمیان بپا ہونے والے عظیم علمی مناظرے کا ہی تسلسل ہے پھر اس کتاب میں جن لوگوں کو مخاطب کیا گیا ہے وہ لاریب عرب حکماء اور معتزلی علمائے دین تھے۔ اطالوی اور فرانسیسی یونیورسٹیوں میں چلنے والی فکری تحریکوں نے عالم اسلام کے علمی اثاثے کو "رسائل اخوان الصفا" سے ابن سینا کی "القانون" تک اور اسماعیلی ادبیات سے الف لیلہ کی کہانیوں تک ہر چیز کو اپنا لیا۔ ہر اس کتاب کی توقیر کی جو آزاد خیالی، تشکیک اور عقلی استدلال کی علم بردار تھی۔[153] اگرچہ یورپ احیاء العلوم کیلئے عرب مسلمانوں کا احسان مند ہے لیکن ان علوم و فنون کے علاوہ جو مسلمانوں نے یورپ کو دیے، کئی اور عناصر بھی کام کر رہے تھے جن کی اپنی اہمیت ہے اور جو تحریک احیاء العلوم کو تقویت پہنچاتے رہے لیکن قابل ذکر بات یہ ہے کہ مسیحی تعصب اور ہٹ دھرمی کے باوجود غرناطہ، قرطبہ اور سیوال کے علوم و فنون پیرس، آکسفورڈ اور کیمبرج آ

پہنچے۔

ذیل میں چند معروف تراجم کی فہرست دی گئی ہے جنھوں نے نشاۃ ثانیہ کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔

- Hippocrates بقراط and school (5th, 4th centuries B.C.)
- *Aphorisms*: Burgundio of Pisa, from Greek, 12th century
- Various treatises: Gerard of Cremona and others, from Arabic, Toledo 12th century
- William of Moerbeke, from Greek, after 1260
- Aristotle ارسطو (384-322 B.C.)
- *Posterior Analytics* (a founding document of the *logica nova*): Two versions from Greek, 12th century; from Arabic, Toledo 12th century
- *Meteorologica* (Book 4): Henricus Aristippus, from Greek, Sicily c. 1156
- *Physica*, *De Generatione et Corruptione*, *Parva Naturalia*, *Metaphysica* (first 4 books), *De Anima*: from Greek, 12th century
- *Meteorologica* (Books 1-3), *Physica*, *De Cælo et Mundo*, *De Generatione et Corruptione*: Gerard of Cremona, from Arabic, Toledo 12th century
- *De Animalibus* (*Historia animalium*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*): Michael Scot, from a 9th-century Arabic translation, Spain c. 1217-20
- Almost complete works: William of Moerbeke, new or revised translations from Greek c. 1260-71
- Euclid اقلیدس (c. 330-260 B.C.)
- *Elements* (15 books, 13 genuine): Adelard of Bath from Arabic, c. 1126; revised by Campanus of Novara, c. 1254
- *Optica* and *Catoptrica*: from Greek, probably Sicily
- Apollonius ابلونیوس (3rd century B.C.)
- *Conica*: perhaps Gerard of Cremona, from Arabic, 12th century
- Archimedes ارشمیدس (287-212 B.C.)
- *De Mensura Circuli*: Gerard of Cremona, from Arabic, Toledo 12th century
- *De Iis quæ in Humido Vehuntur (On Floating Bodies)*: William of Moerbeke from Greek 1269
- Diocles دیوکلس (2nd century B.C.)
- *De Speculis Comburentibus (On Burning Mirrors)*: Gerard of Cremona, from Arabic, Toledo 12th century
- Hero of Alexandria ہیرو السکندری (1st century B.C.?)
- *Pneumatica*: from Greek, Sicily 12th century
- *Catoptrica* (attributed to Ptolemy in Middle Ages): William of Moerbeke, from Greek, after 1260
- pseudo-Aristotle
- *Mechanica*: from Greek, early 13th century; Bartholomew of

Messina, from Greek, Sicily c.1260
- *De Plantis* or *De Vegetabilibus* (now attributed to Nicolaus of Damascus, 1st century B.C.): Alfred of Sareshel, from Arabic, Spain probably before 1200
- pseudo-Euclid
- *Liber Euclidis de Ponderoso et Levi* (on statics): from Arabic, 12th century
- Galen جالینوس (129-200 A.D.)
- Various treatises: Burgundio of Pisa, from Greek, c. 1185
- Various treatises: Gerard of Cremona and others, from Arabic, Toledo 12th century
- Various treatises: William of Moerbeke, from Greek, 1277
- Ptolemy بطلیموس (2nd century A.D.)
- *Almagest*: from Greek, Sicily c. 1160; Gerard of Cremona, from Arabic, Toledo 1175
- *Optica*: Eugenius of Palermo, from Arabic, c. 1154
- Alexander of Aphrodisias سکندرافرودیسی (fl. 193 -217 A.D.)
- *Commentary on the* Meteorologica: William of Moerbeke, from Greek, 13th century
- *De Motu et Tempore*: Gerard of Cremona, from Arabic, Toledo 12th century
- Proclus برقلس (410-85 A.D.)
- *Physica Elementa (De motu)*: from Greek, Sicily 12th century
- Simplicius (6th century A.D.)
- Part of *Commentary on* De Cælo et Mundo: Robert Grosseteste, from Greek, 13th century
- *Commentary on* Physica: from Greek 13th century *Commentary on* De Cælo et Mundo: William of Moerbeke, from Greek, 1271

نشاۃ ثانیہ کیا ہے؟

نشاۃ ثانیہ ایک اصطلاح ہے جس کے معانی اس کے تاریخی تناظر سے برآمد ہوتے ہیں۔ انگریزی میں اس کا متبادل لفظ Renaissance ہے، جسے اردو کی بعض کتب میں "رینے ساں" یا "رینی ساں" بھی لکھا گیا ہے۔ لغوی اعتبار سے لفظ رینی ساں دو فرانسیسی الفاظ -Re اور Naissance سے مل کر بنا ہے۔ -Re کے معنی دوبارہ یا پیچھے Again/Back کے ہیں جبکہ Naissance کا مطلب ہے پیدا ہونا Birth، گویا Re-naissance کے لغوی معنی Birth Again یا Re-birth کے ہیں۔ اردو میں ہم نشاۃ ثانیہ یا رینی ساں کو لغوی طور پر "پیدائشِ نو" کہیں گے۔ (154)

اصطلاح میں رینی ساں سے وہ عبوری دور مراد ہے جس میں مردہ مغربی فکر دوبارہ سے زندہ ہو گئی۔ حیات و کائنات کے حوالے سے، مذہب سے آزاد جو فکر یونانی فلسفے کی صورت میں پیدا ہوئی تھی، قرون وسطیٰ

کے علم کلام کے ہاتھوں ماری گئی تھی کیونکہ قرون وسطیٰ میں فلسفہ علم الکلام کی باندی بن کر رہ گیا تھا، اور چونکہ چودہویں، پندرہویں اور سولہویں صدیوں میں مغربی فلسفہ مسیحی علم الکلام کی قیود سے آزاد ہو گیا تھا اور اہل فکر نے مذہب کی حدود و قیود سے آزاد ہو کر حیات و کائنات پر از سر نو غور کرنا شروع کر دیا تھا اس لیے ان صدیوں کو نشاۃ ثانیہ یا رینی ساں یعنی "پیدائش نو" اور Re-birth کا نام دیا گیا ہے۔

رینی ساں کا عبوری دور 1453ء میں سقوط قسطنطنیہ سے شروع ہو کر 1690ء یعنی سترہویں صدی کی ابتداء تک پھیلا ہوا ہے۔ یہ اڑھائی سو سالہ دور مغربی فکر کا کوئی مستقل بالذات عہد نہیں بلکہ اس کی حیثیت ایک عبوری دور کی ہے جو دراصل عہد جدید Modern Age کا مقدمہ ہے۔ عہد جدید میں، بعد ازاں، جو بھی فلسفے پیش کیے گئے ان کی بنیاد رینی ساں ہی میں رکھی گئی تھی، اس لیے رینی ساں اور عہد جدید کو واضح طور دو مختلف ادوار قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ ان دونوں ادوار کی حدود ایک دوسرے میں ضم ہیں اس لیے ان دونوں ادوار میں کوئی حقیقی خط فاصل نہیں کھینچا جا سکتا۔

شعبہ رینی ساں سٹڈیز، کوئین میری یونیورسٹی لندن کے پروفیسر جیری بروٹن کے مطابق؛

> "Today, there is a popular consensus that the term 'Renaissance' refers to a profound and enduring upheaval and transformation in culture, politics, art, and society in Europe between the years 1400 and 1600. The word describes both a period in history and a more general ideal of cultural renewal. The term comes from the French for 'rebirth'. Since the 19th century it has been used to describe the period in European history when the rebirth of intellectual and artistic appreciation of Graeco-Roman culture gave rise to the modern individual as well as the social and cultural institutions that define so many people in the western world today."(155)

یعنی فی زمانہ اس بات پر اتفاق پایا جاتا ہے کہ اس اصطلاح "رینی ساں" سے مراد وہ فکری انقلاب ہے جو پندرہویں تا سترہویں صدی کی یورپی ثقافت، سیاست، آرٹ اور معاشرے میں رونما ہوا۔ رینی ساں کی اصطلاح جہاں ایک طرف ایک تاریخی عہد کی عکاسی کرتی ہے وہیں اس سے تہذیبی تجدید بھی مراد ہے۔ یہ اصطلاح فرانسیسی زبان میں وہی معنی رکھتی ہے جو معنی انگریزی زبان میں پیدائش نو یا تجدید نو کے ہیں۔ انیسویں صدی میں یہ اصطلاح تب استعمال ہونا شروع ہوئی جب گریک و رومن فکر و آرٹ کی تجدید نے جدید انسان اور جدید ثقافت و معاشرت کو جنم دیا اور اس مغربی انسان کو پیدا کیا جسے آج ہم جدید مغربی انسان

کے نام سے جانتے ہیں۔

جدید مغربی فکر کلیتاً قدیم یونانی افکار و نظریات پر مشتمل ہے۔ یونانی فلاسفہ نے اپنے وقت کے مذہبی نقطہ نظر سے ہٹ کر کائنات کی ایک عقلی و سائنسی توجیہ Logical Explanation پیش کی تھی، انہوں نے حیات و کائنات کو مذہب سے الگ کر کے ایک نئے فطریتی Naturalistic نقطہ نظر سے دیکھا تھا۔ وہ ہر مظہر Phenomenon کی تعبیر دیوتاؤں سے اخذ کرنے کی بجائے کائنات اور اشیائے کائنات کے باہمی ربط میں غور و فکر کرنے کی تعلیم دیتے تھے اور چاہتے تھے کہ کوئی ایسا نظریہ پیش کیا جائے جس سے کائنات کی توجیہ کسی خارجی خدا کی بجائے اس کے داخلی قوانین ہی کے تحت بیان ہو سکے۔ اس چھ سات سو سالہ فکری ارتقاء میں جو اہم فلسفے منظر عام پر آئے، میں نے ان میں سے اہم ترین فلسفوں کو مختصراً عرض کر دیا ہے۔ قدیم یونانی فکر و فلسفے میں جو نمایاں ترین خوبی تھی وہ یہی تھی کہ اس دور کے مفکرین نے کائنات کو مذہب سے آزاد ہو کر سمجھنے کی کوشش کی تھی۔ لیکن قرون وسطیٰ میں عیسائیت کے منظر پر آنے کے بعد جلد ہی اس کے ماننے والوں کی تعداد میں بہت بڑا اضافہ ہو گیا اور معاشرے نے بت پرستی کی بجائے مسیحی متکلمین کے پیش کردہ خدا کی عبادت شروع کر دی تھی۔ یہ تو عوامی صورتحال تھی، اہل فکر حضرات نے یوں کیا کہ انہوں نے مسیحی عقائد کو ثابت کرنے کیلئے فلسفے کا استعمال شروع کر دیا اور فلسفے سے مذہب کو ایک عقلی و فکری اساس مہیا کی جس کے نتیجے میں عیسائی علم الکلام پیدا ہوا۔ قرون وسطیٰ کے تمام دورانیے میں علم الکلام ہی تمام نظریات کی بنیاد رہا اور متکلمین نے کلامی اصولوں پر ہی فلسفے کی بود و باش میں حصہ لیا۔ یوں علم الکلام کو فلسفے پر ترجیح دی جاتی رہی اور پہلے سے طے شدہ عقائد و نظریات کو ثابت کرنے کا کام نہایت جانبداری اور اطمینان کے ساتھ کیا جاتا رہا۔ فلسفے کی طرح سائنس کو بھی مذہب کے تابع کر دیا گیا۔

نشاۃ ثانیہ کو تجدید نو انہی معنوں میں کہا جاتا ہے کہ اس عہد میں ایک بار پھر مغربی ذہن مذہب اور علم الکلام سے آزاد ہو کر سوچنے لگا تھا اور ایک بار پھر اسی ڈگر پر چلنے لگا جسے یونانی و رومی فلاسفہ نے تشکیل دیا تھا۔ اس دور میں مغربی ذہن پھر سے یونانی و رومی فکر و فلسفے، تہذیب و تمدن اور ثقافت و معاشرت اور سائنس کی طرف مائل ہوا اور رفتگان کی یاد پھر سے تازہ ہوئی، ان کی کتب کے تراجم کیے جانے لگے اور انہی کی طرز پر سوچنا شروع کیا گیا۔ علاوہ ازیں یونان و روم کے ساتھ عرب مسلمانوں سے بھی بھرپور اکتساب فیض کیا گیا۔

نشاۃ ثانیہ کے فکری دور میں نا صرف یہ کہ یونانی رومی تمدن از سر نو پیدا ہوا بلکہ اسی دور میں حصول علم کا ایک بالکل نیا اور آزادانہ جذبہ ذہن انسانی میں بیدار ہوا۔ اس دور میں ایک بار پھر مذہب کی بجائے بشری

خصائل اور فرد کی ذات و کائنات ذہن انسانی کا موضوع بحث بن گئیں اور مدرسی فکریات پر دینیات کے غلبے کا دور، جو مسیحی متکلمین نے شروع کیا تھا، اختتام پذیر ہو گیا۔ گویا فلسفے کی دینیات سے علیحدگی اس دور کی سب سے نمایاں خصوصیت ہے۔ قاضی قیصر الاسلام کے بقول نشاۃ ثانیہ کی جدید فکر کے اجراء کیلئے جان ڈینس اسکاٹس نے پہلے ہی اپنے نظام فکر میں بنیادیں فراہم کر دی تھیں اور اس امر پر اصرار کیا تھا کہ فلسفے کو دینیات سے، عقیدے کو تعقل سے اور اذعانیت کو آزادانہ فکری رویوں سے قطعاً الگ تھلگ رکھا جانا چاہیے۔[156] لیکن فلسفے کو دینیات سے الگ کرنے کا مطلب مذہب کا انکار نہیں تھا۔ جیمز تھر وور کہتا ہے؛

> "This is not to say, however, that the Italian Renaissance was irreligious, although many historians, particularly during the last century, certainlytended to associate the Renaissance and Italian Humanism with irreligion of one form or anotherseeing it as, for example, a secret atheism or as a new Paganism incompatible with Christianity."[(157)]

یعنی مراد یہ نہیں کہ اطالوی رینی ساں مذہب مخالف یا غیر مذہبی تھا۔ گزشتہ صدی کے مؤرخین نے اگرچہ نشاۃ ثانیہ اور اس کی انسان دوستی کو لادینیت کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کی ہے اور اسے خفیہ الحاد قرار دیا ہے لیکن حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔

ڈاکٹر اقبال آفاقی رینی ساں کے آغاز و ارتقاء کے حوالے سے رقم طراز ہیں کہ اس انقلاب کی ابتداء جنوبی یورپ کے ساحلی شہروں سے ہوئی جہاں وسعت نظری نے سب سے پہلے قدم رکھا اور جہاں معتزلی آزاد خیالی کے اثرات سب سے پہلے مرتب ہوئے اور جس کا نتیجہ یہ تھا کہ پاپائیت کا سحر ٹوٹنا شروع ہوا۔ قرون وسطیٰ کی جاہلی رسوم کو پسپا ہونا پڑا۔ رینے ساں یا نشاۃ ثانیہ کی تحریک کی شروعات چودھویں اور پندرھویں صدی میں ہوئی۔ اس تحریک کے اولین مراکز اٹلی کے اہم تجارتی شہر تھے جن میں سسلی اور اندلس کے راستے اسلامی علوم و فنون اور مشرقی یورپ سے یونانی اور بازنطینی ثقافت و تمدن کے مظاہر درآمد ہوئے۔ اس طرح ان بندرگاہی نیم گرم شہروں میں، مشرق و مغرب کے علم و فن اور تہذیب و تمدن کا ایک حسین سنگم وجود میں آیا۔[(158)]

نشاۃ ثانیہ کی تحریک کی ابتداء اٹلی کے شہر فلورینس Florence سے ہوئی جو رفتہ رفتہ پورے اٹلی میں پھیل گئی۔ رینی ساں کی ترویج میں جس شے نے سب سے اہم کردار ادا کیا، جس کی وجہ سے جدید نظریات جلدی سے پورے یورپ میں پھیل گئے، وہ شے پرنٹنگ پریس تھی۔ اگرچہ پرنٹنگ پریس نے نئے نظریات کو تیزی کے ساتھ ترسیل کیا لیکن ساتھ ساتھ جب یہ تحریک مختلف شہروں اور ممالک میں پہنچی تو اس کے

نظریات میں بہت سی تبدیلیاں بھی رونما ہو گئیں۔ اٹلی سے نشاۃ ثانیہ کے آغاز کی بنیادی وجہ اس کا محل وقوع، کمرشل انقلاب اور اسکے معاشرے کا بالائی طبقہ تھا جن میں یہاں کے امیر ترین لوگ، لائبریرین، اساتذہ، تاجر اور کاروباری حضرات شامل تھے۔ نشاۃ ثانیہ کی تحریک راہ میں آنے والے ہر شہر ہر ملک کو متاثر کرتی گئی۔ اس تحریک نے جن ممالک پر اپنا اثر ڈالا ان کے نام یہ ہیں؛

1۔ فرانس 2۔ برطانیہ 3۔ جرمنی 4۔ نیدرلینڈز 5۔ سپین 6۔ پرتگال 7۔ ہنگری 8۔ پولینڈ 9۔ روس

رینی ساں نے صرف مغربی فلسفے ہی کو سر کے بل کھڑا نہیں کیا، اور صرف یہی نہیں کہ اس نے محض یورپی فکر اور فلسفے پر ہی اثرات مرتب کیے بلکہ اس نے مغربی انسان کی زندگی کے تمام اہم گوشوں پر اپنے نقوش مرتب کیے۔ نشاۃ ثانیہ نے مغربی انسان کو یکسر بدل کر رکھ دیا۔ فلسفہ، مذہب، سائنس، سیاست، آرٹ، میوزک، معیشت، معاشرت، سماج غرض مغربی انسان کی زندگی کا ہر گوشہ بدل کر رہ گیا۔ اخلاقیات اور فلسفہ و سائنس پر تحقیق وتدقیق کی راہ ہموار ہوئی۔ ریاستی نظم و نسق کے امور پر جرح و تنقید کے سلسلے کا آغاز ہوا۔ اس تحریک کی پشت پناہی فلورینس کے اہل ثروت دمیچی خاندان نے کی جس کے انسانیت نواز کارنامے تاریخ کے اوراق میں نقش ہو چکے ہیں۔ بعض انسان دوست پوپ اور پادریوں نے بھی اس تحریک میں اپنا حصہ شامل کیا۔

رسل کہتا ہے کہ نشاۃ ثانیہ میں فلسفہ میں کوئی بڑی کامیابی حاصل نہ ہوئی لیکن اس دوران ایسے خاص حالات ضرور پیدا ہوئے جنہوں نے جدیدیت کیلئے راہ ہموار کی۔ پہلی بات یہ ہوئی کہ سخت گیر متکلمانہ نظام ٹوٹ گیا جو فکری آزادی پر کڑی پابندی تھی اور دوسری بات یہ ہوئی کہ فکر انسانی گوشہ نشین استغراق سے آزاد ہو گئی جس کا مقصد پہلے ہی سے طے شدہ راسخ الاعتقادی کا تحفظ ہوتا تھا۔(159)

The Hutchinson Dictionary of Ideas میں رینی ساں کا مقصد درج ذیل الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔

> "The aim or renaissance education was to produce the complete human being (Renaissance Man) conversant in the humanities, mathematics and Science; to encourage the grouth of skepticism and free thought, and the study and imitation of Greek and Latin literature and Art. The revival of interest in classical Greek and Roman culture inspired artists such as Leonardo da Vinci, Michel Angelo and Dijer. Figures for the renaissance include the politician Michiavelli; the poet Ariosto, Shakespeare and Tasso etc."(160)

یعنی رینی ساں کی تعلیم کا مقصد ایک ایسا مکمل انسان پیدا کرنا تھا جو عمرانی، ریاضیاتی اور سائنسی علوم سے پوری طرح مزین ہو۔ ایسے انسان کو پیدا کرنے کے مقاصد یہ ہیں؛

1۔ تاکہ تشکیک اور مذہب سے آزاد سوچ کی حوصلہ افزائی ہو

2۔ تاکہ کلاسیکل یونانی اور رومی علم وادب اور آرٹ کو از سر نو زندہ کیا جائے

کلاسیکل یونانی و رومی ثقافت نے خاص طور پر نشاۃ ثانیہ کے آرٹسٹوں کو متاثر کیا جنہوں نے بعد ازاں اس کلاسیکل ثقافت کو دوبارہ زندہ کرنے میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔ ان میں لیونارڈو، مائیکل اینجلو اور ڈیجر کے نام سر فہرست ہیں۔ علاوہ ازیں میکاولی، ایرئیسٹو، شیکسپئیر اور ٹیسو کے نام بھی نہایت اہم ہیں۔ ڈاکٹر مبارک علی(161) لکھتے ہیں کہ قرون وسطیٰ کے معاشرے میں اندرونی تبدیلیوں اور بیرونی اثرات کی وجہ سے تضادات پیدا ہو رہے تھے۔ ابھرتے ہوئے معاشرے کے تقاضے تھے کہ اسے آزادی ملے جبکہ چرچ اور سیاسی طاقتیں اسے دبا کر اپنے تسلط تلے رکھنا چاہتی تھیں۔ نئے حالات میں یہ بات واضح ہو کر آ رہی تھی کہ معاشرے کی ترقی میں سب سے بڑی رکاوٹ چرچ ہے، اس کے عقائد نے لوگوں کی سوچ پر پابندی عائد کی ہے، وہ نہ صرف فطرت اور ماحول کو سمجھنے میں رکاوٹ ہے بلکہ اس کی وجہ سے نئے افکار اور سوچ بھی پنپنے سے قاصر ہے۔ اس مرحلہ میں عالموں اور دانشوروں کے ذہن میں یہ سوالات تھے کہ معاشرے کو ان فرسودہ، قدیم اور مسخ شدہ روایات سے کیسے نجات دلائی جائے؟ وہ کون سا راستہ ہو گا جو انہیں آزادی فکر دے گا؟ نئی روایات کی تشکیل میں کس طرف دیکھا جائے اور کن ذرائع کو استعمال کرکے نئی دنیا کو تخلیق کیا جاسکتا ہے؟ یہ وہ خیالات تھے جنہوں نے یورپ میں رینی ساں کا آغاز کیا۔

اس وقت بڑے بڑے گرجے بنے، کئی یونیورسٹیاں بنیں۔ راجر بیکن (م1292ء) پیدا ہو جس کا وجود سائنس کیلئے ایک نعمت ثابت ہوا۔ اسی دور میں لوگوں میں ریاضیات کا شوق بڑھا جس کی وجہ لیونارڈو، جارڈینیس نیموریس اور بیکن ہیں۔ تجربی سائنس میں بیکن کا نام سر فہرست ہے، اس کا استاد رابرٹ گروسیٹیسٹ جو ریاضیات اور تجربی سائنسوں کا دلدادہ تھا، اس نے عربی حکماء کی کتب پڑھ رکھی تھیں۔ بیکن خود بھی یونیورسٹی آف پیرس میں پڑھتا رہا جو اس زمانہ میں علم کا گہوارہ تھی۔ یہاں اس نے الہیات میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی۔ فارغ التحصیل ہونے کے بعد وہ آکسفورڈ یونیورسٹی میں پڑھانے لگا۔ لیونارڈو کی تعلیم باربری میں ہوئی جہاں اس کا باپ بطور کمرشل ایجنٹ کے کام کرتا تھا۔ وہاں سے لیونارڈو کو الخوارزمی (م850ء) کے الجبرا اور عربی ہندسوں سے واقفیت ہوئی۔ اس نے ایک کتاب Liber Arabic لکھی جس

میں تفصیل کے ساتھ اس نے خوارزمی سے اخذ شدہ چیزیں بیان کیں اور یورپ کو ان سے آشنا کیا۔ مدعا یہ تھا کہ لاطینی نسل علم میں پیچھے نہ رہ جائے۔ یہ کتاب دو سو سال تک ریاضیات کے میدان میں شاہکار سمجھی جاتی رہی۔

ڈانٹے ایلیگیری Dante Alighieri 1265-1321 AD کے شعروں نے نصرانی تعصب کو مسلمانوں کے خلاف بھڑکانے اور احیاء العلوم کی تحریک میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اس نے سائنس پر ایک کتاب "درباره پانی اور زمین "On Water and the Earth لکھی۔ اپنی بدنام زمانہ نظم Devine Comedy میں اس نے کھل کر پیغمبر اسلام ﷺ کے بارے میں اپنے بغض کا اظہار کیا جس میں اس نے پیغمبر اسلام ﷺ اور آپ کے رفیق خاص حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جہنم میں زنجیروں کے ساتھ جکڑا ہوا دکھایا ہے۔ بعد میں مسیحی دنیا میں اس نظم کو فلما کر اسلام کا خوب مزاق بنایا گیا۔ غیر مسلم دنیا نے اس نظم کو شاہکار ادب قرار دیا ہے!

غرض یہ کہ نشاۃ ثانیہ کلاسیکل یونانی و رومی علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کی طرف مراجعت کا نام ہے جس کے زیر اثر یورپی فکر نے مذہبی عقائد، رسوم و روایات، چرچ، پاپ اور پادریوں کو حقارت کی نظر دیکھنا شروع کر دیا اور حیات و کائنات کو اس فطریتی عینک سے دیکھا جو قدیم فلاسفہ و آزاد منش مفکرین نے لگا رکھی تھی۔

یہ عہد جو اب تک پرانے مسودوں میں دبا ہوا تھا اس کو وہاں سے باہر نکالا گیا۔ اس مقصد کیلئے پرانے مفکرین کے مسودوں اور ان کے متون کو درست کیا گیا۔ اس سلسلہ میں پھر تاریخی دستاویزات سے مدد لی گئی، ان کی شہادتوں کو جانچا گیا اور پرکھا گیا جس سے متن پر تنقید کے معیارات مقرر ہوئے۔ اس سے تحقیق کے جو نئے معیار اور طریقے دریافت ہوئے ان کی بنیاد پر یہ کہا جانے لگا انہیں خطوط پر بائبل کا بھی تجزیہ کیا جا سکتا ہے۔ دوسری مذہبی کتب جو اولیائے مسیحیت سے منسوب تھیں جب ان پر تحقیق کی گئی تو ان میں سے بہت سی کتب جعلی ثابت ہوئیں۔ ان کتب کے مسودوں کو اس عہد کی زبان اور اس کے معیار پر جانچا گیا۔ ڈاکٹر مبارک علی لکھتے ہیں کہ پریس کی ایجاد کے بعد یہ ممکن ہو گیا کہ ان مسودوں کی اشاعت کی جائے چنانچہ یونانی و رومی دور کی تاریخ، یاداشتیں، معاہدے، شاعری اور ادب چھاپا گیا۔ رومی مفکر اور خطیب سسرو کی کتاب جو فن خطابت پر تھی وہ بڑی مقبول ہوئی اور 1500ء میں اس کے دو سو ایڈیشن صرف اٹلی میں شائع ہوئے۔ کتب کی اشاعت نے لوگوں میں کتب خانے قائم کرنے اور مطالعے کا شوق پیدا کیا۔ فلورنس، نیپلز،

وینس اور اٹلی کی دوسری ریاستوں میں جگہ جگہ کتب خانوں کا قیام عمل میں لایا گیا۔(162)

مغربی یورپ کے مذہبی معاشروں میں مارٹن لوتھر اور جان کیلون نے انقلاب بپا کیا۔ ان مذہبی مفکرین نے دین میں کسی بھی قسم کی مرکزیت سے انکار کر دیا اور پاپائیت سے بغاوت کی فضا ہموار کی۔ اس یورش کا سب سے اہم کارنامہ مختلف یورپی زبانوں میں بائبل کے تراجم کی اشاعت تھا۔ پروٹسٹنٹ دانشوروں کا دعویٰ یہ تھا کہ لوگ اپنی اپنی زبانوں میں خدا کے کلام کو بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں اس لئے بائبل کے تراجم ناگزیر ہیں۔ چنانچہ لوتھر نے بائبل کا ترجمہ جرمن زبان میں، جان کیلون نے فرانسیسی زبان میں اور ٹائن ڈیل اور کوورڈیل نے انگریزی میں کیا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ خدا کے کلام پر مادری اور قومی زبانوں میں ہی بہتر انداز میں تدبر کیا جاسکتا ہے۔ خدا اور بندے کے درمیان تعلق کی استواری کیلئے بھی یہ بات اہم ہے، خدا تک رسائی کا عمل کسی وسیلے یا پوپ کا محتاج نہیں، فرد اپنے عمل سے نجات کو ممکن بنا سکتا ہے اور اخروی نجات پوپ کی دخل اندازی، شفاعت اور خریدے ہوئے مغفرت ناموں کے بغیر بھی قابل حصول ہے۔ اگر ہم دنیا میں انصاف امن اور خیر و فلاح کے علم بردار ہیں تو پھر پوپ کی بادشاہت نہیں خدا کی بادشاہت کو عمل میں لانا چاہیے، آخر اس پاپائیت نے دین کو توہم پرستی کے علاوہ دیا ہی کیا ہے! اس طرح کے بہت سے سوالات و اعتراضات اہل فکر و نظر کے ہاں شدت سے موجود تھے، لوگوں میں پوپ اور ویٹی کن سٹی کی سیادت سے تنافر بڑھتا چلا گیا۔ مغربی یورپ میں ہر طرف احتجاج کی صدائیں بلند ہونے لگیں اور اس کا سب سے بڑا محرک خود پادری تھا جس کی ہوس زر جنون میں تبدیل ہو چکی تھی۔ اس گروہ کے حامی یسوع مسیحؑ کے دین پر کاربند نہیں تھے بلکہ اپنے ابلیسی ایجنڈے کو آگے بڑھا رہے تھے۔ اس پس منظر میں جس میں پروٹسٹنٹزم کا فلسفہ اور اصلاح دین کی تحریکیں منظر عام پر آئیں۔ ان عوامی مقبولیت کی حامل تحریکوں کا اعجاز یہ تھا کہ شمالی اور مغربی یورپ کی اقوام کو پوپ اور ویٹی کن کی آہنی گرفت سے نجات حاصل ہوئی۔(163)

انگریزی ادب میں بھی نشاۃ ثانیہ کا اثر نمایاں ہے۔ چاسر کی Contebury Tales سماجی حالت کی عکاسی کرتی ہے۔ ملکہ الزبتھ کے عہد کے ڈرامہ نگاروں میں مارلو اور شیکسپئیر خاص تھے۔ شیکسپئیر (1564-1616ء) نے درختوں میں زبانیں، چشموں میں کتابیں، پتھروں میں مذہبی مواعظ و بیانات اور ہر شے میں اچھائی دیکھی۔ سولہویں صدی میں مشرقی اور مغربی یورپ کی دنیا میں آرٹ میں ایک نیا پیغام آیا۔ جس طرح ادب کے شعبے میں تحریک انسانیت Humanism نے اپنا اثر دکھایا اسی طرح آرٹ، فن تعمیر، مصوری اور سنگ تراشی کے شعبے میں بھی انقلابات رونما ہوئے۔ میکسیسیو نے فن مصوری کو نئی اقدار سے روشناس

کرایا۔ بوٹی سیلی (م 1510ء) نے فلورینس کے حکمرانوں کے کہنے پر Birth of Venusتصویر تیار کی۔ نشاۃ ثانیہ کی مصوری جب بام عروج پر تھی تو لیونارڈو، مائیکل اینجلو اور رفاعیل جیسے مصوروں نے اپنے شاہکار تیار کیے۔ وینس کے مصوروں میں ٹیٹیین (م 1576ء) نے مصوری میں مناظر اور افراد کی تصویریں دونوں ہی بنائیں۔ وینس کے دیگر مصوروں میں TintorItaoاور Veroneseکے نام بھی قابل ذکر ہیں۔ سنگ تراشی کا پہلا نمونہ لاریزو گبرٹی نے پیش کیا جس کی تصاویر فطرت پسندی کا عمدہ مظہر ہیں۔ اٹلی کا دوسرا سنگ تراش ڈونا ٹیلو (م1466ء) تھا جس کے شاہکاروں میں فلورینس کے سان مائیکل کے چرچ میں نصب سینٹ چرچ کا مجسمہ ہے۔

فن تعمیر میں قدیم رومن عمارتوں کے طرز کو گرجا گھروں اور محلات کی تعمیر میں اپنایا گیا۔ برونیلیسکی (م1446ء) ایک زبردست معمار تھا اور اسکی خوبصورت عمارتیں فلورینس کی زیبائش کا باعث بنیں۔ محلات میں میڈیسی خاندان کے حکمران کاسمومیڈیسی کیلئے تعمیر کردہ محل محلاتی تعمیر کا بہترین نمونہ ہے جسے Michelezzoنے تعمیر کیا۔ Bramanteکے شاہکاروں میں Tempietooکا چرچ خاص ہے۔[164]

تحریک انسان دوستی

نشاۃ ثانیہ کے اڑھائی سو سالہ دور کو دو ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے؛

1۔ انسانیاتی دور

2۔ فطری سائنسی علوم کا دور

نشاۃ ثانیہ کا پہلا دور انسانیاتی کہلاتا ہے۔ انسانیاتی سے مراد یونان و روما کی علمی و ادبی سرگرمیوں کی طرف مراجعت ہے۔ یہ دور 1453ء سے لے کر 1600ء تک پھیلا ہوا ہے جبکہ دوسرا دور فطری سائنسی علوم کا دور ہے جو 1600ء سے شروع ہو کر 1690ء تک جاتا ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جس میں برطانوی تجربیت پرست فلسفی جان لاک کی مشہور زمانہ تصنیف "مقالہ بر فہم انسانی" شائع ہو کر منظر عام پر آئی، یہی وہ تصنیف ہے جس کے منظر عام پر آتے ہی خرد افروزی یا دور تنویر Enlightenmentکا آغاز ہوتا ہے۔

پہلا دور جسے ہم نے انسانیاتی دور قرار دیا، میں مغربی فکر کا اصل موضوع یا رجحان فکر ایسے مسائل کی جانب تھا جن کا تعلق خود انسان کی اپنی ذات تھی یعنی اس دور کا تمام مغربی فکر و فلسفہ "انسان" سے بحث کرتا ہے۔ اس دور میں جن مسائل کو اوّلیت اور اہمیت حاصل تھی ان میں سب سے بنیادی سوالات یہ تھے کہ آیا انسان کی حقیقت کیا ہے؟ اس کائنات میں اس کا مقام اور حیثیت کیا ہے؟ جب کہ اس دور کے برعکس فطری

سائنسی علوم کے دور میں جو مسائل اپنی پوری شدت کے ساتھ ذہن انسانی کا موضوع بنے رہے ان میں انسانی فکر کی توجہ انسانی ذات سے ہٹ کر اس کے گرد پھیلی ہوئی اس کائنات کی طرف مبذول ہو گئی جس کا اصل موضوع مسئلہ تخلیق و تکوین تھا اور جو بڑی تیزی کے ساتھ اپنی فنا کے راستے پر بھاگ رہی تھی۔ گویا بالالفاظ دیگر پہلے دور میں انسان بذات خود فکر انسانی کا موضوع تھا جبکہ دوسرے دور میں اس کے گرد پھیلی ہوئی یہ کائنات اس کا موضوع سخن بنی۔ ان ہر دو ادوار کے فلاسفہ نے مشترکہ طور پر جن موضوعات کو اپنایا ان میں انسان اور فطرت کا مطالعہ، انسان کی دنیاوی احتیاجات، انسان اور فطرت کا باہمی تعلق، نیز سائنسی منہاجیات جیسے موضوعات بطور خاص قابل ذکر ہیں۔ جب کہ ان کے برعکس ان مسائل کی کوئی اہمیت باقی نہ رہ گئی تھی جن کی نوعیت دینیاتی تھی، مثلاً حیات بعد الموت اور خدا وغیرہ۔ صرف یہی نہیں کہ قصہ یہیں تمام ہو جاتا بلکہ ایک قضیہ یہ بھی اٹھ کھڑا ہوا کہ کلیسا کی زبان، کہ جو لاطینی تھی، خود اس زبان کو بھی اکادمی فکر سے وابستہ مفکرین کی اکثریت نے نا صرف یہ کہ لائق توجہ نہ گردانا بلکہ اسے تقریباً مسترد کر دیا اس تردید کے ساتھ ہی ساتھ لاطینی زبان کے بالکل مد مقابل مختلف النوع قومی لسانی مسائل کو موضوع بحث بنایا جاتا رہا اور بالآخر اس طرح کلیسا کا اقتدار بتدریج مائل بہ انحطاط ہوتا چلا گیا اور کلیسا پر سے رومن اقتدار کی طنابیں از خود ڈھیلی پڑنا شروع ہو گئیں۔ اس انحطاط کے ساتھ ہی وائی ٹن برگ کے مقام پر مذہب کے نئے نئے مراکز وجود میں آنے لگے جن کی روح رواں تحریک اصلاح مذہب اور پروٹسٹنٹ فرقے کا بانی مارٹن لوتھر تھا۔(165)

جن لوگوں نے قدیم یونانی و رومی علوم سے استفادہ کیا اور ان کی دانش مندی اور فکر کی بنیاد پر اپنے نظریات کی بنیاد رکھی وہ لوگ ہیومنسٹ Humanist کہلائے۔ پروفیسر میریمن کے بقول لفظ *Humanitas* کو قدیم رومن عقل و فہم کیلئے استعمال کرتے تھے جسے وہ نہایت عزت واحترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اس کا اطلاق ان سات علوم پر کیا جاتا تھا جو مذہبی علم کی حاکمیت سے ورا سمجھے جاتے تھے، جن میں گریمر، جیومیٹری، موسیقی، فلکیات، بلاغت، منطق اور ریاضی شامل ہیں۔ وہ کالجز اور یونیورسٹیوں کے اساتذہ جنہوں نے ان علوم کی ترویج میں حصہ لیا انہیں ہیومنسٹ کہا جانے لگا، جن کا خیال تھا کہ وہ قدیم دنیاوی (سیکولر) علوم کو عام کرکے معاشرے میں مثبت کردار ادا کر رہے ہیں اور ان زنجیروں کو توڑ رہے ہیں جو اہل کلیسا (کلرجی) نے ان کے اذہان و فکر پر باندھ رکھی تھیں۔ ان انسان پسند اساتذہ کا خیال تھا کہ اچھا شہری بننے کیلئے مذہبی علوم کے علاوہ دنیاوی علوم بھی کلیدی اہمیت رکھتے ہیں۔(166)

ان کی کوشش تھی کہ علوم کو مذہبی توہمات سے آزاد کرایا جائے۔ ان علوم کا تعلق فرد کی نجی زندگی ہی

سے نہ ہو بلکہ اس میں پورے معاشرے کے مفادات کو مد نظر رکھا جائے تاکہ ان علوم کی مدد سے مستقبل کی منصوبہ بندی کی جاسکے۔ڈاکٹر مبارک علی لکھتے ہیں کہ ہیومن ازم کی تحریک کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے فرد کو چرچ، مذہب اور عقیدے کی زنجیروں سے آزاد کرایا۔ یہ انسان کی دریافت تھی جو اب تک روایات اور عقائد کے تلے دبی ہوئی اپنی ذہنی صلاحیتوں اور تخلیقی ذکاوت سے محروم تھی۔ اس کی بنیاد یونانی اور رومی دور کے فرد پر تھی کہ جسے اپنی عظمت کا احساس تھا اور جو دیوتاؤں سے ڈرتا یا خوف زدہ نہیں ہوتا تھا بلکہ ان سے آنکھیں ملا کر بات کرتا تھا۔ وہ نہ تو آخرت سے خوفزدہ تھا اور نہ جہنم کی آگ سے بلکہ اس میں یہ اعتماد اور جراءت تھی کہ وہ خود اس قابل تھا کہ دیوی دیوتاؤں کی مدد کے بغیر اپنی دنیا آپ بنا سکتا تھا۔ ہیومنسٹ تحریک کے عالموں اور مفکروں کو ایک ایسے انسان کی یورپ کے معاشرے میں تشکیل اور تعمیر کیلئے ضرورت تھی، ایک آزاد اور خود مختار انسان جو اپنی اخلاقی قدروں کا انتخاب خود کر سکے۔(167)

انسان پرستی، جسے انگریزی میں ہیومن ازم Humanism کہا جاتا ہے کے دو تصورات پائے جاتے ہیں۔ اس کا ایک تصور وہ ہے جو عہد تنویر اور جدیدیت کے مفکرین نے بیان کیا اور جسے میں اگلے ابواب میں بیان کروں گا۔ اس جدید تصور انسان یا انسان پرستی کے مطابق انسان اپنی ذات میں ایک عدد معبود ہے، وہ عبد نہیں ہے، ہر شے کا پیمانہ انسان ہے۔ اس جدید تصور انسان یا ہیومن ازم میں انسان کی حیثیت کو الوہی مقام تک بڑھا دیا گیا ہے۔ جبکہ ہیومن ازم کا دوسرا تصور وہ ہے جو نشاۃ ثانیہ کے عہد میں پایا جاتا تھا۔ اس عہد کے ہیومن ازم کی مراد ہر گز وہ نہیں جو جدید ہیومن ازم سے مراد ہے۔ نشاۃ ثانیہ کا ہیومن ازم جدید ہیومن ازم سے قدرے مختلف ہے۔ تنویری مفکرین نے اگرچہ نشاۃ ثانیہ کے ہیومن ازم کو بھی جدید ہیومن ازم کے کھاتے میں شمار کرنے کی کوشش کی ہے لیکن مجھے اس سے اتفاق نہیں ہے۔ نشاۃ ثانیہ کے ہیومن ازم سے صرف اس حد تک مراد تھا کہ قدیم یونانی و رومی علوم و فنون اور علم وادب کی طرف رجوع کیا جائے، تراجم کیے جائیں اور انسان زندگی کے مختلف شعبوں میں آگے بڑھے۔ نشاۃ ثانیہ کا ہیومن ازم جدید ہیومن ازم کی طرح کوئی فلسفیانہ تحریک نہیں تھا بلکہ اس سے مطلقا "ادب" مراد تھی چاہے وہ مذہبی ادب ہو یا فلسفیانہ یا چاہے وہ مروّجہ ادب ہو یا قدیم۔ کرس ٹیلر اسی بات کو یوں بیان کرتا ہے؛

> "Thus Renaissance humanism was not as such a philosophical tendency or system, but rather a cultural and educational program which emphasized and developed an important but limited area of studies. This area had for its center a group of subjects that was concerned essentially neither with the classics nor with philosophy, but might be

roughly descirebed as literature."[168]

یعنی نشاۃ ثانیہ کا ہیومن ازم کوئی فلسفیانہ رجحان نہیں تھا بلکہ اس سے ایک تعلیمی اور ثقافتی پروگرام مراد تھا جس نے اہم مگر محدود نصاب تعلیم تشکیل دیا اور اس پر زور دیا۔ یہ نصاب تعلیم اساسی طور پر ایسے مضامین پر مشتمل تھا جو نہ تو مخصوص قدیم یونانی و رومی علوم تھے اور نہ فلسفیانہ تھے۔

گویا یوں کہا جاسکتا ہے کہ نشاۃ ثانیہ میں جو مغرب اور خصوصا اٹلی میں کتابوں سے شغف اور رغبت پیدا ہوئی اسی کا دوسرا نام "نشاۃ ثانیہ کی انسان پرستیRenaissance Humanism" ہے۔

رابرٹ وائیلڈ کے بقول؛

However, there is a question over what exactly Renaissance Humanism was. Burckhardt's seminal and still discussed Civilization of the Renaissance in Italy of 1860 solidified the definition of humanism into the study of classical – Greek and Roman – texts in order to affect how you viewed your world, taking from the ancient world to reform the 'modern' and giving a worldlier, human outlook which focused on the ability of humans to act and not blindly follow a religious plan. The perceived will of God was thus less important than during the medieval period: instead, the humanists believed God had given humanity options and potential, and humanist thinkers had to act to succeed and make the most of this: it was a duty to do your best.[169]

یعنی یہ سوال بہر حال اہمیت رکھتا ہے کہ نشاۃ ثانیہ کی انسان پرستی در حقیقت تھی کیا؟ برک ہارڈٹ نے اسے یونانی و رومی کلاسیکی علوم کے مطالعے پر مبنی قرار دیا ہے۔ ان علوم کا ایک ایسا مطالعہ جو انسان کے تصور جہان پر ایسا اثر انداز ہو کہ اسے اندھے عقائد تسلیم کر لینے کی بجائے صاحب غور و فکر بنائے، اس میں تدبر اور عقلیت کی تحریک پیدا کرے۔ وہ کہتا ہے کہ تحریک انسان پرستی کے نتیجے میں نشاۃ ثانیہ میں تقدیر یت اور جبریت کی اہمیت کم ہو گئی اور یہ خیال عام ہوا کہ خدا نے انسان کو عقل اور صلاحیتیں عطا کی ہیں لہٰذا انسان پر فرض ہے کہ وہ انہیں بروئے کار لا کر بہتر سے بہترین کی جستجو کرے۔

مذہب مخالف خفیہ لٹریچر Clandestine Literature

مذہب مخالف خفیہ لٹریچر سے وہ پمفلٹس، رسائل اور کتب مراد ہیں جنہیں مذہب بیزار طبقہ گزشتہ صدیوں میں نامعلوم اسماء کے ساتھ نجی طور پر شائع کر کے تقسیم کرتا رہا ہے۔ ان کتب اور رسائل وغیرہ پر مصنفین کے نام درج نہیں کیے جاتے تھے یا اگر کہیں کوئی نام مل بھی جاتا تو غلط ہوتا۔ ان کتب میں مذہب پر

کھلی تنقید کی جاتی تھی اور لوگوں کو مادیت پرستی اور الحاد کی طرف راغب کیا جاتا تھا۔ عام طور پر اسے فلسفیانہ کتب کہا جاتا تھا لیکن حقیقتاً ان کتب میں رطب و یابس کے سوا کچھ نہیں ہوتا تھا۔ یہ کتب ایک شہر سے دوسرے شہر اور ممالک خصوصا اٹلی اور فرانس وغیرہ میں سمگل کی جاتی تھیں۔ یہ تمام کاروائیاں نہایت خفیہ طور پر کی جاتی تھیں کیونکہ گزشتہ صدیوں سے قرون وسطیٰ تک مغرب میں مذہب اور کلیسا کی دسترس بہت مضبوط رہی ہے۔ عموما لوگ غیر مذہبی بیانات دیتے ہوئے ڈرا کرتے تھے کیونکہ مذہب بیزاروں اور مذہب مخالفین کیلئے کیتھولک کلیسا نے باقاعدہ ایک ادارہ بنایا تھا جس کا کام ایسے لوگوں کو عبرت ناک سزائیں دینا تھا جو لوگوں میں تشکیک اور الحاد کے جراثیم پیدا کرتے تھے۔ اس ادارے کو محکمہ احتساب Inquisition کہا جاتا تھا۔

نشاۃ ثانیہ کے اواخر اور عہد تنویر میں اس مذہب مخالف خفیہ لٹریچر نے مغربی معاشرے پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔ تنویری الحاد اور جدید مذہب بیزاری اسی خفیہ لٹریچر کا حاصل ہے۔ تھیوفریسٹس ریڈیوائوس لاطینی زبان میں لکھی گئی ایک ایسی ہی کتاب تھی جس کے مصنف کا نام نامعلوم ہے۔ یہ کتاب سترہویں صدی میں منظر عام پر آئی۔ اس کتاب کی اہمیت اس وجہ سے ہے کہ اس میں مذہب مخالف اور وجود باری تعالیٰ کے انکار کے بیشتر دلائل محفوظ کیے گئے تھے۔ اسے آزاد خیالی اور الحاد کا نصاب قرار دیا جاتا ہے[170] جس میں قدیم و معاصر متشککین مثلا پومپونازی Pietro Pomponazzi، لیوسیلیئیو وانینی Lucilio Vanini، مونٹین Michel Montaigne اور پیری چارون Pierre Charron وغیرہ کے مادیت پرستانہ اور متشککانہ مضامین شامل کیے گئے ہیں۔

یہ کتاب اس وجہ سے بھی اہل علم کے ہاں معروف ہے کہ اس میں یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ تمام بڑے فلاسفہ، جن میں تھیوفریسٹس بھی شامل ہے، ملحد تھے۔ علاوہ ازیں یہ دعاوی بھی کیے گئے کہ تمام مذاہب من گھڑت اور انسان ساختہ ہیں، خدا کے وجود کی کوئی بھی مضبوط دلیل وجود نہیں رکھتی اور جو لوگ خدا پر ایمان لاتے ہیں وہ ذہنی مریض ہیں۔ لیکن غالبا اس کتاب کو اپنے زمانے میں شہرت میسر نہ آسکی کیونکہ سترہویں صدی کے مصنفین نے اس سے بہت کم استفادہ کیا ہے۔ فی زمانہ اس کے صرف قلمی نسخے موجود ہیں۔ پہلا نسخہ پیرس، فرانس میں فرینچ نیشنل لائبریری میں پڑا ہے جو 1741ء میں یہاں جمع کروایا گیا۔ دوسرا نسخہ بیلجیم میں کسی پروفیسر کے گھر پر موجود ہے جبکہ بقیہ دو نسخہ جات آسٹیرین نیشنل لائبریری، ویانا Vienna میں موجود ہیں۔ اس نام کی ایک کتاب جرمن زبان میں 1659ء میں Frankfurt میں Elias Johann Hessling نے بھی شائع کی تھی لیکن اُس کا اِس کتاب سے کوئی تعلق نہیں۔[171]

روٹ لیج انسائیکلو پیڈیا آف فلاسفی میں ہے کہ

Clandestine philosophical literature has been considered a serious object of study since 1912 when G. Lanson discovered a number of manuscript copies of 'philosophical' (that is, anti-Christian) texts in French public libraries. The search for such texts was pursued by I.O. Wade (1938), stimulated by N.L. Torrey's work on Voltaire's library in St Petersburg. Wade thus put forward a list of 102 philosophical texts distributed between 1700 and 1750. These results have been extended by recent research, in particular by M. Benítez, and some 260 titles distributed in Europe from the sixteenth to the eighteenth century are now known. New discoveries will certainly be made and new texts revealed, as suggested by the catalogues of private libraries of that period. This literature raises questions for philosophy, intellectual history, apologetics, printing and the book-trade; it constitutes the roots of anti-Christian thought in the eighteenth century, and the texts of the prestigious philosophes of the Enlightenment must now be related to this intellectual context. The development of this field of study has raised new problems. Research now covers the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries, and there is great risk of anachronism in the interpretation of early texts in relation to later events. Nevertheless, currents of thought can be defined which act as signposts from one century to the next: the clandestine philosophers of the eighteenth century regarded themselves as inheritors of a long anti-Christian and anti-ecclesiastical tradition.

In France, this anti-Catholic literature is not to be confused with Protestant, Socinian, Anabaptist or even Jansenist polemics, but the multiplication of sects and churches had an obvious effect on clandestine authors, who represent all possible positions in relation to Catholic orthodoxy (see Socinianism). In this sense, the barrier between orthodoxy and heterodoxy becomes vague and confusing. Recent research on Spinoza and the Dutch 'collegiants' (such as Bredenburg) has illustrated how philosophical rationalism was enriched by religious thought. A symmetrical development of philosophical ideas within Christian apologetics is evidence of prevalent uncertainty towards traditional barriers between deism and Christianity, belief and unbelief. The 'inner light' and the philosophical 'Enlightenment' enriched each other.

Similar relations can be discerned in the distribution of clandestine literature. The archives of the Bastille yield few names

> of clandestine philosophers, but reveal the full breadth of unorthodoxy and the full weight of the censorship prevalent in the seventeenth century. The successive waves of Huguenots and Jansenists are easy to discern: throughout the classical age book-pedlars and printers of political, religious or obscene pamphlets are imprisoned; the diffusion of philosophical ideas thus follows in the footsteps of other unorthodox currents of thought. Philosophical writings are distributed by specialists in political satire, in Marrano, Protestant and Jansenist propaganda. The history of clandestine ideas in Europe is thus closely linked to the history of the book-trade and censorship.(172)

نیکولو میکاولی

جدید سیاسیات اور مغربی استعماریت کا بانی نیکولو میکاولی 3 مئی 1469ء کو اٹلی کے شہر فلورینس میں پیدا ہوا، اس کا وصال 21 جون 1527 میں 58 برس کی عمر میں ہوا۔ میکاولی بنیادی طور پر ایک سیاسی فلسفی تھا۔ اس کا شمار نشاۃ ثانیہ کے اہم ترین سفیر، سیاستدان، مورخ، فلسفی اور انسان پرست فلسفیوں میں ہوتا ہے۔ اسے جدید سیاسیات کا باپ قرار دیا جاتا ہے۔ اسی کے نام سے "میکالویتMachiavellianism" کی اصطلاح وضع کی گئی ہے جو جدید سیاسیات میں ایک نہایت مکروہ اور منفی کردار پر بولی جاتی ہے۔ مشہور زمانہ یورپی سیاسی فلسفی نیکولو میکالوی کو یہ ذلت اپنی بدنام زمانہ کتاب "بادشاہThe Prince" کی وجہ سے نصیب ہوئی جس میں وہ سیاسی مقاصد کے حصول کیلئے مکر و فریب، جبر واستبداد، دھوکہ دہی اور دوغلی پالیسیوں کی ترغیب دلاتا ہے اور سیاستدانوں کو درس دیتا ہے کہ حصول مقصد کے ذرائع کی کوئی اہمیت نہیں ہے، جائز وناجائز کچھ نہیں ہوتا، ایک سیاستدان کو صرف اور صرف اپنے مقاصد اور ان کے حصول کی طرف ساری توجہ مبذول کرنی چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ لفظ "میکاولیت" جدید سیاسیات میں ایک گالی کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور ہر اس سیاستدان پر بولا جاتا ہے جو میکاولی کی دکھائی ہوئی راہ پر گامزن ہو۔

"بادشاہ" کے علاوہ میکاولی نے بیس کے قریب کتب تالیف کیں جن میں سے ایک کتاب "مقالات" اہم ہے جو 1531ء میں شائع ہوئی۔ "بادشاہ" میکاولی کی وہ تصنیف ہے جس نے اسے شہرت کے بام عروج پر پہنچادیا۔ میکاولی نے یہ کتاب Lorenzo-II کی خوشنودی حاصل کرنے کیلئے لکھی تھی جسے وہ پہلے ہی گنوا چکا تھا۔ اسے امید تھی کہ اپنی اس کتاب سے وہ بادشاہ کی نظروں میں پھر سے اپنا مقام بنالے گا لیکن کتاب کے منظر عام پر آنے کے بعد اس کے بالکل برعکس ہوا اور میکاولی کی تمام کوشش بے کار ثابت ہوئی۔ میکاولی نے اس

کتاب کے اندر اپنے وقت میں سرکاری سطح پر کی جانے والی ان بے شمار دھاندلیوں اور لا قانونیت پر مہر توثیق ثبت کی ہے اور مروّجہ بدعنوانیوں، ناانصافیوں اور پست اخلاقی معیارات کا جواز تراشا ہے۔ دنیا بھر کے بدعنوان حکمرانوں اور شاطر اقتدار پرستوں کیلئے اس کتاب کی اہمیت ایک ایسی عملی گائیڈ کی سی ہے جو دنیا بھر کے سیاسی ادب میں اپنی مثال آپ ہے۔ اس کتاب کا مرکزی خیال یہ ہے کہ سیاست کے میدان میں "مقصد" بنیادی شے ہے اور اس مقصد کو حاصل کرنے کیلئے بروئے کار لائے گئے ذرائع اور اعمال و عوامل کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ کوئی بھی عمل صحیح یا غلط یا جائز یا ناجائز نہیں ہے۔ جائز اور درست صرف وہی ذریعہ ہے جس سے ایک اقتدار پرست اپنا اقتدار حاصل کر سکے اور اسے قائم رکھ سکے، چاہے وہ ذریعہ کتنا ہی جابرانہ اور ظالمانہ کیوں نہ ہو۔

"بادشاہ" کو ہر زمانے کے مفکرین نے پڑھا ہے اور میکاولی کے مذہبی نظریات کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے۔ بعض نے اس کتاب سے یہ اخذ کیا کہ میکاولی عیسائی نظریات رکھتا تھا اور بعض نے اس کے بالکل برعکس یہ گردانا کہ وہ مذہب بیزار ملحد تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ "بادشاہ" میں میکاولی نے اپنے ذاتی مذہبی نظریات متعارف نہیں کروائے۔ بلکہ اس نے مذہب اور سیاست کے باہمی تعلق پر روشنی ڈالی ہے۔ اس نے ریاست اور سیاست کیلئے مذہب کے فوائد و نقصانات سے تو بحث کی ہے لیکن مطلقاً مذہب کا انکار اس کتاب میں کہیں نہیں ملتا۔ تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ میکاولی کی کتاب "بادشاہ" کے بارے میں مذہبی طبقے کی رائے ہمیشہ منفی رہی ہے حتیٰ کہ اس کتاب کے شائع ہونے کے بعد چرچ نے اس پر پابندی عائد کر دی اور اسے ان کتب کی فہرست میں شامل کر دیا گیا جن کا پڑھنا چرچ کے قوانین کے مطابق ممنوع تھا۔ بعض اہل کلیسا نے تو اس کتاب کو شیطان کا پسندیدہ پھل قرار دیا ہے۔

ماوریزو ویرولی Maurizio Viroli جو پرنسٹن یونیورسٹی امریکہ کے شعبہ پولیٹیکل سٹڈیز کے بانی اور پروفیسر ہیں نے میکاولی کے حوالے سے چند کتب تالیف کی ہیں۔ 2010ء میں ان کی کتاب "میکاولی کا خدا" شائع ہوئی جس میں انہوں نے میکاولی کے مذہبی نظریات کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے۔ کتاب کے پیش لفظ میں وہ نتیجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں؛

> "I am not entirely sure that I have found that God. I still believe, however, that Machiavelli had a God, and that around this God of his he developed a religion of liberty that played an important historical role in Italian political culture."(173)

یعنی مجھے کامل یقین نہیں ہے کہ میں نے میکاولی کے خدا یا مذہب کا سراغ لگا لیا ہے تاہم اتنا ضرور ہے

کہ میکاولی خدا کو ماننے والا تھا جس کے گرد اس نے آزادی کا اپنا ایک مکمل مذہب تعمیر کر لیا جس نے اٹلی کے سیاسی کلچر پر بھرپور اثرات مرتب کیے۔

میکاولی کی دوسری اہم کتاب مقالات ہے جس میں اس نے اپنے زمانے کی اٹلی ریاستوں اور قدیم رومی ریاستوں کا موازنہ کیا ہے۔ جہاں ایک طرف وہ رومی نظام زندگی اور خصوصا سیاست کا مداح ہے وہیں وہ رومی حکمرانوں کی بعض سیاسی غلطیوں سے بھی پردہ اٹھاتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ اٹلی کی حکومتوں کی کوتاہیاں بھی بیان کرتا ہے۔ مذہب کے حوالے سے ایک تو اس کی معلومات ناقص تھیں اور دوسرا یہ کہ جتنا اسے معلوم تھا اس میں بھی کافی خامیاں تھیں۔

مقالات میں بھی میکاولی نے اپنے ذاتی مذہبی تصورات متعارف نہیں کروائے۔ اسکی ساری توجہ صرف اس سوال پر رہی کہ ریاست کو منظّم اور مضبوط بنانے میں مذہب کا کردار کیا ہے؟ وہ عیسائیت پر مختلف پہلوؤں سے تنقید تو کرتا ہے لیکن عیسائیت کو مطلقا باطل قرار نہیں دیتا اور نہ ہی مذہب کی حقانیت سے انکار کرتا ہے۔ وہ اپنی کتب میں جا بجا مذہب کی سیاسی اہمیت واضح کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے اور کہتا ہے کہ کسی بھی ریاست کا نظم و نسق اس وقت تک بہتر طریقے سے نہیں چلایا جا سکتا جب تک حکمران مذہب کو بطور ہتھیار (ٹول) استعمال نہ کرے۔ مقالات میں وہ کہتا ہے کہ اٹلی کی ریاستوں کی طرح قدیم رومی ریاست بھی ایک مذہبی ریاست تھی اور مذہب کو بنیادی اہمیت حاصل تھی۔ روم کے مضبوط ہونے کی وجوہات میں میکاولی مذہب کو بھی شمار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اٹلی کے دگرگوں حالات کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے حکمران مذہب کو ٹھیک طرح سے استعمال نہیں کرتے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ حکمران کا ذاتی زندگی میں مذہبی ہونا اتنا اہم نہیں جتنا اہم یہ ہے کہ اسے مذہب کو استعمال کرنا آنا چاہیے۔ بلکے کے بقول میکاولی کے بادشاہ کیلئے یہ ضروری نہیں کہ وہ مذہبی ہو، یہ تو اس کے کندھوں پر اضافی وزن ہوگا، ضروری یہ ہے کہ بادشاہ بظاہر مذہبی نظر آتا ہو۔ (174)

لیوسیلیو وانینی

لیوسیلیو وانینیLucilio Vanini 1585-1619 ADاطالوی فلسفی، ماہر طبیعیات اور آزاد منش مفکر تھا جو نشاۃ ثانیہ کا پہلا نمایاں ملحد تھا۔ اس کا شمار عہد جدید کے اوّلین ترین مؤسسین میں ہوتا ہے جس نے سب سے پہلے یہ کہا تھا کہ کائنات کسی خدا کی کارفرمائی کی بجائے اپنے داخلی فطری قوانین کے بل بوتے پر قائم ہے۔ عہد جدید کے مؤسسین میں سب سے پہلے اسی نے دعویٰ کیا تھا کہ تمام جاندار ارتقاء کا نتیجہ ہیں اور انسانوں اور غیر انسانوں سب کے آباواجداد ایک ہی تھے، جس پر بعدازاں ڈاورن نے تحقیق کی۔

6 جون 1606ء میں University of Naples سے اس نے قانون اور سول لاء میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ وانینی نے اٹلی ہی میں فلسفے اور الہیات کی تعلیم حاصل کی اور پھر طبعیات کی طرف راغب ہوا خصوصاً اسے علم الکائنات اور طب کے شعبوں میں زیادہ دلچسپی تھی۔ یہ علوم حاصل کرنے کے بعد اس نے مذہب اور اہل مذہب پر کھلی تنقید شروع کر دی۔ 1612ء میں وہ برطانیہ چلا گیا جہاں اسے پکڑ کر قید میں ڈال دیا گیا اور وہ 49 دن قید خانے میں رہا۔ پھر وہ اٹلی واپس آ گیا جہاں اس نے 1615ء میں الحاد کے خلاف ایک کتاب بنام Amphitheatrum Aeternae Providentiae Divino Magicum تالیف کی لیکن اس کتاب میں اس نے اپنے حقیقی نظریات پیش نہیں کیے۔ اس کتاب سے اسکا مقصد صرف یہ تھا کہ اس پر لگائے گئے الزامات میں کچھ کمی واقع ہو اور اس کی جان چھوٹے۔ اگلے سال اس نے ایک اور کتاب De admirandis Naturae Reginae Deaeque Mortalium Arcanis تالیف کی۔ جو مکالماتی شکل میں ہے۔ اس میں اس نے دو معروف فاتحین سکندر اعظم اور جولیس سیزر کا مکالمہ پیش کیا ہے، لیکن الفاظ در حقیقت وانینی کے اپنے ہیں۔ یہ کتاب چار رسالوں پر مشتمل ہے جو یہ ہیں؛

1۔ آسمان اور ہوا کے بارے میں

2۔ پانی اور زمین کے بارے میں

3۔ جذبات اور احساسات کے بارے میں

4۔ غیر مسیحی مذاہب کے بارے میں

اس میں کل 60 مکالمے ہیں لیکن ساٹھواں مکالمہ حذف شدہ ہے۔

1618ء میں اسے گرفتار کر لیا گیا اور اس کے خلاف محکمہ احتساب Inquisition کی عدالتی کاروائی چلائی گئی۔ پھر 9 فروری 1619ء میں سزا کے طور پر رواج کے مطابق اس کی زبان کاٹ دی گئی اور پھر جلا دیا گیا۔ The Atheist Scholar کا مقالہ نگار لکھتا ہے؛

> "Vanini's break with orthodox theology is very clear in his second volume. He asks the same questions being debated in the society of the time between atheists and theists. He asks how an immaterial god could create a material world. Then he makes the claim that nature worship is the only true worship. He states that matter is eternal and mocks the doctrine of Christian creation. He states that non-material beings, such as ghosts, demons, spirits and the immortal soul are non-existent.
>
> Vanini writes that religions such as Christianity are

fictions that priests and rulers invented to secure their power. He states that miracles that appear to be caused by prayer have natural explanations. He believes that immorality is caused by illness or diet. He was finally apprehended in 1619, and burned to death in Toulouse at the age of thirty-four."(175)

یعنی اسکی دوسری کتاب میں واننی کا روایتی مذہب سے ترک تعلق واضح طور پر نظر آتا ہے جس میں وہ انہی سوالات کو اٹھاتا ہے جو اس عہد میں ملحدین اور اہل مذہب کے مابین موضوع بحث تھے۔ وہ پوچھتا ہے کہ ایک غیر مادی خدا آخر کس طرح مادی کائنات کی تخلیق کر سکتا ہے؟ پھر دعویٰ کرتا ہے کہ مادہ، جیسا کہ اس زمانے میں یہ مسیحی تعلیم تھی کہ مادہ خدا کا تخلیق کردہ ہے، تخلیق کردہ نہیں بلکہ قدیم ہے اور خدا کی بجائے فطرت کی پوجا ہی اصل عبادت ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ غیر مادی وجودات مثلاً جنات اور روحوں وغیرہ کا کوئی وجود نہیں ہے۔ وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ مختلف مذاہب مثلاً عیسائیت وغیرہ محض افسانے ہیں جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں، جنہیں پادریوں اور حکمرانوں نے صرف اپنے اقتدار کو مضبوط کرنے کیلئے گھڑا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ معجزات دعاؤں کی بدولت روپذیر نہیں ہوتے بلکہ ان کی وجوہات بھی فطرتی ہیں، بداخلاقی روحانی مرض نہیں بلکہ یہ مرض علالت اور غیر متوازن غذا سے پیدا ہوتا ہے۔ بالآخر 1619ء میں اسے گرفتار کرکے جلا دیا گیا۔

فصل دوم

کیتھولک چرچ اور مصلحین کا تصادم

نشاۃ ثانیہ تحریکِ احیاء العلوم، تحریکِ انسان دوستی، تحریکِ اصلاح مذہب اور عہد سائنسی انقلاب سے عبارت ہے۔ فصل اوّل میں، میں نے اوّل الذکر دو تحاریک پر روشنی ڈالی ہے۔ اس فصل میں، میں تحریکِ اصلاح مذہب کے حوالے سے گفتگو کروں گا، جسے میں "کیتھولک چرچ اور پروٹسٹنٹس کا تصادم" کے زیر عنوان بیان کر رہا ہوں۔

کیتھولک چرچ کا تاریخی تناظر

مسیحی دینیات میں "چرچ" سے مراد صرف عبادت گاہ ہی نہیں ہے بلکہ چرچ میں تمام عیسائی برادری شامل ہے۔ جس طرح تمام مسلمان ایک "امت" ہیں اسی طرح تمام عیسائی کمیونٹی ایک "چرچ" ہے جسے کرسچن چرچ کہا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں مسیحیت میں چرچ کی اصطلاح پاپائیت، اہل کلیسا (کلرجی) اور عبادت گاہ کیلئے بھی کثرت سے استعمال ہوتا ہے۔ میں نے بھی اس میں چرچ سے بیشتر اوقات پاپائیت اور اہل کلیسا ہی مراد لیا ہے۔

حضرت سیدنا عیسیٰ ابن مریمؑ کے رفع آسمانی کے بعد چرچ، دعوت و تبلیغ اور عیسائیوں کی رہبری کا کام آپؑ کے بارہ حواریوں Apostles کے سپرد ٹھہرا جو مختلف علاقوں میں پھیل گئے اور عیسائیت کے پیغام کو عام کرنے لگے تھے۔ ان حضرات نے مسیحی تعلیمات کو پھیلانے اور چرچ کو مضبوط کرنے میں کلیدی کردار ادا کیا۔ یہ حواریّین ایک طرح سے حضرت عیسیٰؑ کے خلفاء تھے جن کے پاس حضرت عیسیٰؑ کی طرف سے تفویض کردہ کچھ تشریحی و تشریعی یعنی مذہبی اختیارات بھی تھے۔

جب عیسائیوں کی پہلی نسل کا زمانہ اپنے اختتام کو پہنچا تو مسیحی دنیا میں چرچ کو منظّم کرنے کی اشد ضرورت محسوس کی گئی کیونکہ اس وقت عیسائی بکھرے ہوئے تھے اور ان کے پاس کوئی باقاعدہ نظام زندگی موجود نہیں تھا۔ حواریین نے یہ فریضہ سرانجام دیا اور جگہ جگہ عبادت گاہیں (چرچ) قائم کیں۔ حواریوں نے

ان چرچوں کے الگ الگ منتظم اور سربراہان مقرر کیے جنہیں بشپ Bishop کہا جاتا ہے۔ یہ بشپ حواریوں کے بحاف پر چرچ کا نظام چلاتے تھے (اور آج بھی چلاتے ہیں)۔ جس طرح حواری حضرات حضرت عیسیٰؑ کے جانشین اور نمائندے تھے اور ان کے پاس کچھ مذہبی اختیارات بھی تھے اسی طرح بشپ حضرات ان حواریوں کے بحاف پر چرچ کا نظام چلانے لگے اور ان کے پاس بھی بحیثیت نمائندگان کچھ اختیارات تھے۔ ان بشپ حضرات کو یہ اختیار بھی حاصل تھا کہ وہ اپنے ماتحت مختلف پادریوں کو تعینات کریں جنہیں پرائسٹ Priest کہا جاتا ہے۔ ان پرائسٹوں یا آئمہ چرچ کا کام عوام الناس کی مذہبی رہنمائی کرنا تھا البتہ ان کے پاس چرچ کے انتظامی اختیارات نہیں تھے، یہ اپنے سے نیچے مزید کسی اتھارٹی کو تعینات نہیں کر سکتے تھے۔

عیسائیت میں اپنی ابتداء ہی سے مختلف مذہبی مسائل اور تفرقات پیدا ہونا شروع ہو گئے تھے۔ شروع میں جب حواری بہ قید حیات تھے تب تک تو ان تفرقات اور اختلافات کو سر اٹھانے کا زیادہ موقع نہیں مل سکا کیونکہ حواریوں کا احترام عیسائیوں کے ہاں مسلم تھا اور ان کی بات حرف آخر سمجھی جاتی تھی، کیونکہ یہ حضرت عیسیٰؑ کے براہ راست خلفاء اور نمائندے تھے۔ لیکن جب حوارییں اس جہان فانی سے رخصت ہوئے تو طرح طرح کے مسائل جنم لینے لگے۔ اہم ترین تفرقات میں سے ایک یہ تھا کہ اب دین مسیحؑ کے تشریحی و تشریعی اختیارات کس کے پاس ہیں؟ اور حتمی اتھارٹی کسے قرار دیا جائے؟ اس ضمن میں حواری حضرت پطرس St. Peter کے جانشین اگنیشیس Ignatius، جو انطاکیہ کے چرچ کے بشپ تھے، نے یہ فیصلہ دیا کہ تشریح و تشریعِ دین کے مسائل کا تصفیہ اور حل کا حتمی اختیار بشپ کو حاصل ہوگا۔(176)

ہم جانتے ہیں کہ چرچ کو رومی حکومت کے انتظامی عہدوں کے مطابق استوار کیا گیا تھا جس میں پوپ کا عہدہ سب سے بڑا اور رومی شہنشاہ کے برابر ہوتا تھا۔ جہاں شہنشاہ روم دنیاوی حکمران تھا وہاں پوپ مذہبی سیادت کا سب سے بڑا عہدہ تھا۔ دوسری صدی عیسویں میں رومی سلطنت کے صوبائی دارالحکومتوں کے چرچوں کو صوبے کے بقیہ چرچوں پر برتری دے دی گئی۔ ہر صوبے میں ایک بڑا چرچ ہوتا تھا جو صوبے کے بقیہ گرجوں کا محافظ اور نگران قرار پایا۔ ان صوبائی گرجوں کا منتظم اعلیٰ یا سربراہ آرچ بشپ Archbishop کہلاتا ہے جو پوپ کا نائب ہوتا ہے۔ عالم عیسائیت کے بڑے چرچ اسکندریہ، انطاکیہ، قسطنطنیہ اور روم میں قائم تھے۔ اوّل الذکر تین کلیساؤں کے سربراہ اسقف اعظم، بطریق یا Patriarch کہلاتے تھے جن کا تقرر شہنشاہ روم کرتا تھا جبکہ رومن کیتھولک چرچ کے سربراہ کو پوپ کہا جاتا ہے جس کا تقرر انتخاب کے ذریعے خود روم کا چرچ کرتا تھا، شہنشاہ اس تقرر کی محض رسمی منظوری دیتا تھا۔ ابتدائی زمانہ میں پوپ کو بقیہ تین اساقفہ پر کوئی

برتری حاصل نہیں تھی لیکن رومن تثلیث کے جبری نفاذ اور نیقیہ کی کونسل نے دیگر اساقفہ پر پوپ کو برتری دلادی کیونکہ اس کو منظور کروانے میں پوپ کی کوششوں کا بہت دخل تھا۔

ساتویں صدی کی ابتداء تک پوپ کا اقتدار برائے نام تھا، ہاں البتہ اس کا احترام بے حد تھا۔ جب گریگوری اعظم (590ء تا 604ء) پوپ ہوا تو اس نے سیاسی اقتدار کے حصول کی جانب پہلا قدم بڑھایا۔ اس کے عہد میں اٹلی پر لومباردوں نے حملہ کیا لیکن شہنشاہ چونکہ شام اور ڈینیوب کی سرحدوں پر جنگوں میں مشغول تھا اس لیے لومباردوں کی یلغار کو روکنے والا کوئی نہ تھا۔ چنانچہ پوپ نے اٹلی کے دفاع کی ذمہ داری سنبھال لی اور اس سے بخوبی عہدہ برآء ہوا۔ اس کے بعد گریگوری نے نا صرف چرچ کے نظم و نسق کو منظّم کیا بلکہ چرچ میں ایک نئے عنصر کا اضافہ بھی کیا۔ یہ اضافہ چرچ میں راہبوں کی شمولیت اور انکی خانقاہوں کا انضمام تھا ورنہ اس سے قبل یہ خانقاہیں نہ تو شیرازہ بند تھیں اور نہ ہی چرچ سے متعلق تھیں۔

716ء میں جب مسلمان اسپین کو فتح کر رہے تھے، پوپ بونی فیس Boniface دریائے رائن Rhine River پار کے جرمنوں کو بھی رومن چرچ کا متبع بنانے میں کامیاب ہو چکا تھا۔ اس طرح اس کے علاقے سے اگر اسپین کم ہوا تو اس کمی کو شمال کی جانب وسعت نے پورا کر دیا۔ ان نئے عیسائیوں میں پوپ کا جو احترام تھا اس کی نظیر روئے ارض پر کہیں موجود نہ تھی۔ مغرب میں اس وقت جو عظمت پوپ کو حاصل ہوئی وہ خود شہنشاہ روم کو بھی حاصل نہ تھی۔ عیسائیوں کے نزدیک شہنشاہ ایک فانی اور گناہگار انسان تھا، اس کا حکم انسانی حکم تھا جبکہ پوپ کا حکم خدائی حکم تھا اور وہ خدا کا نائب تھا۔ حکمران کی ذمہ داری یہ تھی کہ وہ چرچ کی حفاظت کرے اور پوپ کا کام یہ تھا کہ وہ ان پر خدائی برکتیں نازل کرے۔

آٹھویں صدی میں شہنشاہ روم مسلمانوں سے مستقل شکست کھا رہا تھا۔ یہ شکست اس کیلئے باعث رسوائی تھی جبکہ پوپ بلا جنگ و جدل ان علاقوں پر اپنا اقتدار قائم رکھنے میں کامیاب تھا جنہوں نے کبھی رومن ایمپائر کا تسلط برداشت نہیں کیا تھا۔ مغرب میں پوپ نے اعلیٰ مقام حاصل کر لیا تھا اور اسے معاشرے میں ہمہ جہتی اختیار حاصل ہو گیا تھا۔ شہنشاہ کی اطاعت اب پوپ کیلئے باعث عار بن چکی تھی۔ وہ رسمی برتری جو شہنشاہ کو پوپ پر حاصل تھی اب جلد یا بدیر ختم ہونے والی تھی۔ جب 726ء میں شہنشاہ لیو سوم نے شبیہ پرستی کی ممانعت کے احکامات جاری کیے تو پوپ نے نہایت حقارت سے اسکے احکامات رد کر دیے اور اس پر بدعت Heresy کا الزام لگایا جبکہ دیگر اساقفہ نے شاہی حکم کی تعمیل کی تھی۔ شہنشاہ کو بدعتی قرار دینے کے معنی یہ تھے کہ پوپ نے شہنشاہ کو اپنے حلقہ اقتدار سے بے دخل کر دیا تھا، شہنشاہ بے بس تھا، کڑوے گھونٹ پی کر رہ گیا

اور اب مغرب میں شہنشاہ کی جگہ پوپ نے لے لی ![177]

آٹھویں صدی سے بارہویں صدی کے اختتام تک پوپ نے ہر شہنشاہ کو تاج پہنایا اور اسی نے ہر شہنشاہت کو پارہ پارہ بھی کیا تاہم پوپ کی اپنی ریاست اور "شہنشاہتِ کلیسا" بلاشرکت غیرے قائم رہی۔ تیرہویں صدی سے پوپ یورپ کا مقتدر ترین شخص بن گیا۔ اب سارے پادری اور بشپ پوپ کے وفادار تھے۔ کوئی نیا مذہبی سلسلہ پوپ کی اجازت کے بغیر قائم نہیں ہو سکتا تھا۔ تمام اہم معاملات کے فیصلے پوپ کی عدالت کرتی تھی۔اس کے نمائندے پوری سلطنت میں نگرانی کرتے تھے کہ پوپ کے احکام کی کماحقہ تعمیل کی جارہی ہے یا نہیں۔

محکمہ احتساب عقائد-Inquisition

ہیرسی Heresy سے بدعت مراد ہے۔ عیسائیت میں ہیرسی یعنی بدعت ہر اس قول و فعل اور عقیدہ و نظریہ کو کہا جاتا تھا جو رومن کیتھولک چرچ کے مرتب کردہ نظام عقائد سے مختلف ہو۔ رومن کیتھولک عقائد تمام عیسائیوں کے ہاں مسلم تھے لیکن وقت کے ساتھ ساتھ عیسائیت میں مختلف فرقے پیدا ہو گئے تھے۔ رومن کیتھولک عیسائی ان تمام فرقوں کو ہیرٹک Heritic یعنی بدعتی فرقے کہتے تھے۔ نئے فرقوں اور بدعتیوں کی روک تھام اور سدباب کیلئے رومن کیتھولک چرچ اور رومی حکومت نے مل کر اقدامات کیے۔ شروع میں تو حالات کے پیش نظر موبائل مذہبی عدالتیں قائم کی جاتی تھیں اور بدعتیوں کو سزا سنا چکنے کے بعد ان عدالتوں کو منتشر کر دیا جاتا تھا لیکن بارہویں صدی میں چرچ نے ہیرسی سے نمٹنے کیلئے باقاعدہ طور پر ایک ادارے کا قیام عمل میں لایا جسے انکوائزیشن Inquisition یا محکمہ احتساب کہا جاتا ہے۔

عیسائیت میں ابتداء ہی سے مذہبی اختلافات پیدا ہو گئے تھے۔ ایک طرف تو چرچ سے وابستہ روایتی عیسائیت تھی لیکن دوسری طرف کچھ باطنی علوم کے دعوے دار بھی کھڑے ہو گئے جنہوں نے دعویٰ کیا کہ جناب عیسیٰؑ کی اصل تعلیمات چرچ کے پاس نہیں بلکہ ہمارے پاس ہیں، عیسیٰؑ کی اصل روحانی تعلیمات، جنہیں جناب عیسیٰؑ نے عام نہیں کیا تھا، کے وارث ہم ہیں۔ یہ ایک باطنی فرقہ تھا جسے غناسطی فرقہ یا غناسطیت (باطنیت، عرفانیت) Gnostics کہا جاتا ہے۔ یہ اور اس طرح کے دیگر بہت سے مشرقی اور مغربی فرقے ابتدائی صدیوں ہی سے عیسائیت میں پیدا ہو گئے تھے۔ دوسری جانب روایتی عیسائیت تھی جس کا نمائندہ چرچ تھا، جو طاقت کے استعمال سے ان منحرفین اور بدعتیوں کو کچل دینا چاہتا تھا۔

اس طرح شروع ہی سے عیسائیت میں روایت پرستی Orthodoxy اور انحراف و بدعت Heresy کی

جنگ شروع ہو گئی تھی۔ ان اختلافات کی وجوہات مذہبی بھی تھیں اور سیاسی و معاشرتی بھی۔ ایک اہم وجہ یہ تھی کہ ابتدائی صدیوں میں مسیحیت کے عقائد و افکار قلمبند نہیں کیے گئے تھے، یہ کام 325ء کی نیقیہ کی کونسل The Nicene Creed میں کیا گیا۔ شروع میں کوئی باقاعدہ مذہبی نظام موجود نہیں تھا۔ اس فقدان نے بدعات اور بدعتی فرقوں کو جنم دیا۔ مسیحیت میں اگر کوئی سب سے بڑا گناہ ہو سکتا تھا تو وہ بدعت (ہیر سی) ہی تھا۔ بدعت سے مراد ایسے عقائد و نظریات تھے جو روایتی چرچ کے پیش کردہ عقائد سے متصادم ہوں۔ اس جرم میں چرچ سب سے پہلے تو بدعتیوں اور منحرفوں کو مذہبی دلائل سے قائل کرنے کی کوشش کرتا تھا لیکن اگر وہ باز نہ آتے تو ان کے خلاف قانونی کاروائی کی جاتی۔ لیکن ابتدائی صدیوں میں بدعتیوں کے خلاف کوئی خاص کاروائی نہیں کی جا سکی۔ 311ء میں جب شہنشاہ روم قسطنطین نے عیسائیت قبول کی تو یہ وہ پہلا موقع تھا جب چرچ کو خاص سیاسی طاقت حاصل ہوئی، چرچ اور ریاست ایک ہو گئے اور چرچ منحرفین کے خلاف قانونی چارہ جوئی کر سکنے کے قابل ہوا۔ سینٹ لوئس یونیورسٹی، امریکہ کا شعبہ تاریخ کا پروفیسر تھامس ایف میڈن لکھتا ہے کہ

> "In the past, the answer to heretics was shunning, removing them from the community of the faithful. But the presence of the Roman emperor changed things. Clergy were increasingly given civic positions and stipends and the Church was becoming closer to the state. Constantine accepted the canons of Nicaea and decreed that heretics must leave the empire. For those who refused, other penalties such as confiscation of goods or death were possible."(178)

چرچ کی جانب سے جوابی کاروائی کے طور پر ماضی میں بدعتیوں سے دوری اختیار کی جاتی تھی اور انہیں دائرہ عیسائیت سے بے دخل قرار دیا جاتا تھا لیکن قسطنطین کے عیسائیت قبول کر لینے سے صورت حال بدل گئی۔ اب اہل کلیسا کی طاقت بڑھ گئی تھی کیونکہ انہیں بلدیاتی عہدے تفویض کیے گئے اور ان کے وظیفے مقرر کیے جانے لگے۔ اس طرح چرچ اور ریاست قریب قریب ہو گئے۔ 325ء کی نیقہ کی کونسل میں جو فیصلے کیے گئے، قسطنطین نے انہیں قبول کیا اور حکم جاری کیا کہ بدعتیوں کیلئے رومی سلطنت میں کوئی گنجائش نہیں، انہیں ہماری سلطنت سے بے دخل ہو جانا چاہیے۔ پھر اس حکم سے جنہوں نے انکار کیا ان کیلئے دوسری طرح کی سزائیں مثلاً ضبطی مال و املاک اور سزائے موت تک مقرر کی گئیں۔

بابائے عیسائیت سینٹ آگسٹائن نے خاص طور پر فتویٰ دیا کہ بدعات کو روکنے کیلئے چرچ بھرپور طریقے

سے قانونی چارہ جوئی کرے۔ اس نے کہا کہ اگرچہ زبردستی کسی کو عیسائی نہیں بنایا جا سکتا لیکن جو پہلے سے عیسائی ہیں انہیں ضرور اصلی عیسوی تعلیمات پر کاربند رہنا چاہیے۔ چرچ کی پیش کردہ تعلیمات سے اگر کوئی انحراف کرے تو چرچ اور ریاست دونوں کو چاہیے کہ منحرف کو حقیقی تعلیمات کی طرف واپس لائیں کیونکہ یہ معاشرتی امن و اتفاق اور خود منحرف دونوں کیلئے مفید ہے۔ ٹربرویلی کہتا ہے کہ مزاج کے اعتبار سے آگسٹائن مذہبی رواداری کو پسند کرتا تھا اور کہتا تھا کہ بدعتیوں کو یہ موقع ضرور دیا جانا چاہیے کہ وہ توبہ کریں اور اپنے عقائد کو سدھار سکیں، انہیں مسیح کی گم شدہ بھیڑیں سمجھنا چاہیے۔ آگسٹائن کا خیال تھا کہ جبر و تشدد کے ذریعے کسی کو حقیقی کیتھولک نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ ممکن ہے بظاہر تو وہ کیتھولک عقائد اختیار کرلے لیکن باطن میں بدعتی ہی رہے، اس طرح کوئی خاطر خواہ فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ لیکن بعد میں اس کا یہ نظریہ بدل گیا اور اس نے کہا کہ بدعتیوں کا سد باب ضروری ہے کیونکہ بدعت کا ارتکاب واجب کر دیتا ہے کہ بدعتی کے املاک ضبط کر لیے جائیں اور اسے جلاوطن کر دیا جائے۔(179)

یورپ میں عیسائیت کا غلبہ آہستہ آہستہ ہوا مگر ایک مرتبہ جب معاشرہ عیسائی ہو گیا تو چرچ نے ان کے عقائد کی سختی سے دیکھ بھال کی۔ شہروں سے لے کر گاؤں اور دیہاتوں میں چرچ اور اس کے عہدے دار پھیلے ہوئے تھے جو لوگوں کی سیاسی، سماجی اور معاشی زندگی میں دخل دے کر انہیں چرچ کے اثر میں رکھتے تھے اور جو بھی ان کے دائرہ سے نکلنے کی کوشش کرتا اس کیلئے اس سے باہر کوئی جگہ نہیں چھوڑی جاتی تھی کہ جہاں منحرفین یا مخالفین عیسائی برادری سے کٹ کر رہ سکیں۔ (180)

376ء میں بدعتیوں اور منحرفین کی بیٹھکیں اور ان سے میل جول غیر قانونی قرار دے دیا گیا۔ 453ء کے کوڈ آف تھیوڈوسیئس Code of Theodosius میں بدعتیوں اور منحرفین کو نمک حرام، غدار اور منافق قرار دیا گیا۔ یہ طے پایا کہ ان کے اموال و املاک ضبط کر دیے جائیں، ان کے بال مونڈ دیے جائیں اور انہیں موت کے گھاٹ اتار دیا جائے۔ اسی طرح 534ء کے ضابطہ جسٹنین Code of Justinian میں نا صرف بدعتیوں بلکہ ان کے حامیوں اور سہولت کاروں کیلئے بھی جرمانوں اور سزاوں کی فہرست جاری کر دی گئی۔(181)

CORPUS JURIS CIVILIS (BODY OF CIVIL LAW) [CODEX JUSTINIANUS]
TITLE I:

CONCERNING THE MOST EXALTED TRINITY AND THE CATHOLIC FAITH AND PROVIDING THAT NO ONE SHALL DARE TO PUBLICLY OPPOSE THEM

We order all those who follow this law to assume the

name of Catholic Christians, and considering others as demented and insane, We order that they shall bear the infamy of heresy; and when the Divine vengeance which they merit has been appeased, they shall afterwards be punished in accordance with Our resentment, which we have acquired from the judgment of Heaven.

Let no place be afforded to heretics for the conduct of their ceremonies, and let no occasion be offered for them to display the insanity of their obstinate minds. Let all persons know that if any privilege has been fraudulently obtained by means of any rescript whatsoever, by persons of this kind, it will not be valid. Let all bodies of heretics be prevented from holding unlawful assemblies, and let the name of the only and the greatest God be celebrated everywhere.

Let those who do not accept those doctrines cease to apply the name of true religion to their fraudulent belief; and let them be branded with their open crimes, and, having been removed from the threshhold of all churches, be utterly excluded from them. If, however, any seditious outbreak should be attempted, We order them to be driven outside the the walls of the City, with relentless violence, and We direct that all Catholic Churches, throughout the entire world, shall be placed under the control of the orthodox bishops who have embraced the Nicene Creed.[182]

یعنی ہمارا حکم ہے کہ جو کوئی بھی خود کو ہمارے قانون کے تابع سمجھتا ہے وہ کیتھولک عیسائی کا نام اختیار کر لے۔ کیتھولک عیسائیوں کے علاوہ ہم باقی سب کو پاگل اور اُلو سمجھتے ہیں۔ بدعتیوں کو اپنی تقریبات کیلئے ہر گز اجازت نہیں دی جائے گی اور نہ ایسا کوئی موقع دیا جائے گا کہ وہ اپنے گمراہ دماغوں کے پاگل پن کا اظہار کر سکیں! ہر کوئی جان لے کہ ان لوگوں میں سے اگر کسی نے بھی دھوکہ دہی سے کوئی سرکاری رعایت حاصل کر لی تو ایسی رعایت نافذ العمل نہیں ہو گی۔ کیتھولک عیسائیت کے عقائد کو جو کوئی بھی نہیں مانتا، اس پر لازم ہے کہ وہ اپنی گمراہ کن عقائد کو ہمارے حقیقی مذہب یعنی عیسائیت کے نام سے منسوب نہ کرے۔ بدعتیوں کو تمام کلیساؤں سے نکال باہر کیا جائے اور ہم حکم دیتے ہیں کہ اگر کوئی ہنگامہ آرائی کرے تو پھر اسے شہر سے باہر نکال دیا جائے اور ہم حکم دیتے ہیں کہ ریاست کے تمام کلیساؤں کو اُن روایتی بشپ حضرات کے ماتحت دیا جائے جنہوں نے نیقیہ کی کونسل میں طے پانے والے عقائد کو تسلیم کیا ہے۔

اس طرح ابتدائی صدیوں میں ہیرسی (بدعت) کو روکنے کیلئے باقاعدہ طور پر اقدامات کیے گئے۔ جب کوئی بدعتی یا بدعت کا کوئی کیس چرچ کے روبرو پیش ہوتا تو باقاعدہ طور پر مجسٹریٹ اس کی پوری چھان بین

کرتا، تمام دلائل اور ثبوت دیکھتا اور رومن قانون کے مطابق مجرم کو سزا دی جاتی۔ یہ انکوائزیشن (احتساب) کی ابتدائی ترین شکل تھی۔ مغرب میں رومن ایمپائر کے زوال کے بعد ان کاروائیوں میں سستی آ گئی کیونکہ اب چرچ کیلئے اپنی بقاء زیادہ اہم ہو گئی تھی اور ہیرسی کا مسئلہ ثانوی ہو گیا تھا۔

اس اثناء میں چرچ میں داخلی خامیاں اور کمزوریاں بھی پیدا ہو گئیں مثلاً بعض بشپ حضرات اپنے عہدوں کا غلط استعمال کرنے لگے، رشوت لینے لگے، زنا اور ناجائز تعلقات وغیرہ بہت سی خرابیاں بھی پیدا ہوئیں لیکن وقت کے ساتھ ساتھ ان کمزوریوں کی اصلاح Reformation بھی کی جاتی رہی۔ بعدازاں ہیرسی کے خلاف محدود حد تک قانونی کاروائیاں کی گئیں کیونکہ چرچ کی زیادہ توجہ اندرونی اصلاح کی جانب تھی۔ 1184ء میں پوپ لیوسیس سوم Lucius 3 نے Ad abolendam کا ایک فیصلہ صادر کیا جس نے انکوائزیشن (محکمہ احتساب) کی بنیاد رکھی۔ اس کے ساتھ بشپ حضرات پر لازم کیا گیا کہ وہ اپنے علاقوں میں لوگوں پر نظر رکھیں اور جہاں کہیں بھی کوئی بدعتی پایا جائے تو اس کا احتساب کریں اور سزا دیں لیکن اس سے پہلے علاقے کے معتبر لوگوں سے گواہی لے لی جائے اور پہلے باقاعدہ تفتیش سے ملزم پر جرم ثابت کر لیا جائے۔ جب تک ملزم پر جرم ثابت نہیں ہوتا تب تک کسی بدعتی کو سزا کیلئے عدالت میں پیش نہیں کیا جاتا تھا۔ ریاست کے طول و عرض میں انکوائزیشن کا یہی طریقہ رائج تھا۔ محکمہ احتساب کے مراکز اٹلی، اسپین، جرمنی اور فرانس میں تھے۔

1199ء میں پوپ انوسینٹ سوم Inoccent – III Pope نے بدعتیوں کو عیسائیت کا اسی طرح کا غدار قرار دیا جس طرح کوئی رومی ریاست کا غدار ہو سکتا تھا۔ 1255ء تک محکمہ احتساب کے کارندے یورپ کے بیشتر علاقوں تک پھیل چکے تھے اور لوگوں پر کڑی نگاہ رکھے ہوئے تھے۔

مؤرخین بارہویں صدی سے شروع ہونے والے احتساب کو Medieval Inquisition کا نام دیتے ہیں۔ تیرہویں صدی میں چند نئے فرقے پیدا ہو گئے تھے لیکن انہیں مقامی مذہبی عدالتوں کے ذریعے قابو میں لایا جا سکتا تھا، محکمہ احتساب درحقیقت کاثاری فرقے Catharism اور ولدینیسیہ فرقے Waldensians کے احتساب کیلئے قائم کیا گیا تھا۔ کاثاری باطنیوں Gnostics کی تجدید نو تھے اور کافی طاقت میں تھے۔ پوپ انوسینٹ سوم نے اوّلاً اپنے ایلچی بھیج کر کوئی پرامن حل نکالنے کی کوشش تو کی تھی لیکن اس کے ایلچی Pierre de Castelnau کو 1209ء میں قتل کر دیا گیا جس کی بناء پر پوپ نے کاثاریوں پر جنگ مسلط کر دی جو 1209ء تا 1229ء جاری رہی۔

1252ء میں پوپ انوسینٹ چہارم نے سر براہان احتساب کو کھلی اجازت دے دی کہ وہ بدعتیوں کے ساتھ جیسا چاہیں ویسا سلوک کریں اور بدعتیوں کو ایذاء پہنچانے کیلئے وہ جو بھی ہتھیار استعمال کرنا چاہیں کر سکتے ہیں۔ اب تک صرف عیسائیوں کا احتساب کیا جاتا تھا، یہود سے باز پرس نہیں کی جاتی تھی لیکن کچھ داخلی مسائل کی وجہ سے اب یہود بھی احتساب کے آہنی شکنجوں میں پھنسنا شروع ہو گئے اور 1242ء میں محکمہ احتساب نے یہود کی مقدس کتاب تالمود کے ہزاروں نسخے نذر آتش کر دیے۔ 1288ء میں یہود کے خلاف بڑے پیمانے پر کاروائیاں کی گئیں۔

ڈاپنیکن فرقہ کا ایک راہب ٹارکوئی میڈا نامی ملکہ اسپین اسابیلا کا پادری تھا۔ اس کی ترغیب سے ملکہ نے پوپ کی خدمت میں یہ درخواست پیش کی کہ احتساب عقائد کا مقدس محکمہ دولت اسپین میں قائم کرنے کی اجازت اسے عطا فرمائی جائے۔ چنانچہ نومبر 1478ء میں پوپ کا فرمان صادر ہوا کہ کفر و زندقہ و بدعت اور گمراہ کن یہود کی سراغ برآری اور استیصال کی غرض سے انکوائزیشن کی عدالت قائم کی جائے۔ ڈاکٹر ڈریپر لکھتا ہے کہ اس عدالت کے پہلے سال کی کاروائی کا نتیجہ یہ ہوا کہ دو ہزار اشخاص اندلس میں زندہ جلائے گئے اور ان کے علاوہ کئی ہزار مردے قبروں سے نکال کر جلائے گئے۔ سترہ ہزار اشخاص کو جرمانہ یا حبس دوام کی سزا دی گئی۔ اس عدالت نے اٹھارہ سال کی مدت میں دس ہزار دو سو بیس اشخاص کو زندہ جلایا۔ چھ ہزار آٹھ سو ساٹھ اشخاص کی مورتیں بنا کر جلائیں اور ستانوے ہزار تین سو اکیس اشخاص کو دوسرے طریقے سے سزائیں دیں۔(183)

زندہ جلانے کے عمل کو Auto de fe کہا جاتا تھا یعنی عقیدے کی چھان بین کا عمل اور اس کے نتیجے میں سزا، یہ سزا عقیدے کی سچائی کیلئے ہوتی تھی اس لئے اسے ایک نیک کام سمجھا جاتا تھا۔ 1530ء میں انکوائزیشن نے اپنے دائرہ عمل میں دانش وروں اور مفکرین کو بھی لے لیا تھا اور ان پر بھی کڑی نظر رکھی جانے لگی۔ یونیورسٹی کی تعلیم، نصابی کتب اور اساتذہ کے نظریات کی نگرانی ہونے لگی۔ پیسا یونیورسٹی میں لیکچر ہال کے باہر والے کمرے میں انکوائزیشن کا عہدے دار موکھے میں بیٹھا ہوا پروفیسر کا لیکچر سنتا تھا تاکہ پروفیسر ایسے خیالات کا اظہار نہ کرے کہ جو چرچ کی تعلیمات کے خلاف ہوں۔ پرتگال کے طالب علموں کو دوسرے ملکوں میں جا کر تعلیم حاصل کرنے کی اجازت نہیں تھی۔ گلیلیئو، نیوٹن اور کوپرنیکس کی کتب پڑھنا ممنوع قرار دیا گیا تھا۔ پرنٹنگ پریس کی ایجاد نے انکوائزیشن کے کام کو مزید بڑھا دیا کیونکہ اس سے نظریات کی ترسیل بہت تیز اور زیادہ ہو گئی تھی۔ 1515ء میں پوپ نے فرمان جاری کیا کہ کتابوں کی اشاعت سے پہلے چرچ کے

عہدے دار کتابوں کے مواد کی چھان بین کریں گے اور بغیر اجازت کے کسی کو کوئی کتاب چھاپنے کی اجازت نہیں ہو گی۔ کتب کا ایک انڈکس چھپا کرتا تھا جس میں وہ کتب ہوتی تھیں کہ جن پر مکمل پابندی عائد تھی، کچھ کتب کے بعض حصوں پر پابندی لگائی گئی اور کچھ کتب کے بالکل شائع ہونے پر ہی پابندی تھی۔ چرچ کے انسپیکٹر آنے والے جہازوں کی جامع تلاشی لیا کرتے تھے کہ کہیں کوئی ممنوعہ کتاب تو نہیں کہ جو لوگوں کے عقائد کے خراب کر دے، کتب خانوں اور دکانوں پر باقاعدہ چھاپے مارے جاتے تھے۔[184]

چرچ کی بداعمالیاں

اصلاً چرچ ایک مذہبی ادارہ تھا جس کا کام لوگوں کی مذہبی رہنمائی تھی لیکن بعد ازاں اس نے نا صرف دنیاوی ادارے کی شکل اختیار کر لی بلکہ ظلم و جبر کی بھی انتہا کر دی۔ ابتدا ہی میں چرچ اور ریاست باہم شیر و شکر ہو گئے تھے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وقت کے ساتھ ساتھ چرچ میں اقتدار کی خواہش پختہ ہوتی چلی گئی۔ چرچ جب سیاست کے ہم رکاب ہوا تو دنیادار طبقات، تاجروں اور امراء کے مفادات بھی اس کے ساتھ وابستہ ہو گئے ۔ وقت کے ساتھ ساتھ چرچ میں تبدیلیاں آنا شروع ہو گئیں اور بالآخر چرچ ایک روحانی ادارے کی بجائے مکمل طور پر دنیاوی ادارے کی شکل اختیار کر گیا۔ وہ تمام بدعنوانیاں اور برائیاں جو دنیاوی اداروں میں ہوا کرتی ہیں، وہ چرچ میں بھی در آئیں اور چرچ بھی کرپٹ ہو گیا۔ چرچ میں ایسے لوگ آنے لگے جو محض اپنے مالی و دنیاوی مفاد کی حد تک مخلص تھے، ان کا حقیقی مطمع نظر صرف اور صرف دولت تھا اور چونکہ چرچ اب بااختیار تھا اس لیے دولت اور کرپشن اس کے ذریعے نہایت آسان ہو چکی تھی۔

اس زمانے میں کلیسا کی اخلاقی حالت ناگفتہ بہ تھی۔ گرجوں اور خانقاہوں میں فسق و فجور کا دور دورہ تھا۔ لیکی نے تاریخ اخلاق یورپ مقتدایان مذہب کی عیش و عشرت کے بڑے شرمناک حالات لکھے ہیں۔ اس زمانے کے ادباء اور رہنماؤں کی تحریروں میں اہل کلیسا کی گندنما جو فروشی اور دکان آرائی کا خوب خاکہ اڑایا گیا ہے۔ وینس چرچ کی دستاویزات بیس جلدوں میں، ان مقدمات کی تفصیل ہے کہ جس میں پادریوں اور ننوں پر جنسی تعلقات پر مقدمے چلائے گئے۔

چرچ کے عہدے داروں کے بارے میں سینٹ کیتھرائن آف سینا نے لکھا کہ یہ لالچی اور تنگ نظر ہیں، انہیں صرف اپنے پیٹ کی فکر ہے۔ وہ بے ہنگم طریقے سے دعوتوں میں کھانوں پر ٹوٹ پڑتے ہیں۔ چرچ کے دور اقتدار میں کسی فرد کیلئے عیسائیت سے انکار یا بپتسمہ لینے کے بعد کلیسا کے قانون سے گریز ممکن نہیں تھا کیونکہ ایسا کرنا نا صرف کلیسا بلکہ حکومت اور معاشرے سے بغاوت کے مترادف بنا دیا گیا تھا۔

کلیسا سے سرکشی کا نام بدعت تھا اور بدعت اس دور کا سب سے بڑا جرم تھا۔ بدعت کا احاطہ نہایت وسیع تھا، اس کا اطلاق مذہب، فکر، رسم و رواج، علم و عمل اور ہر شے کو محیط تھا۔ بدعت کے نام پر کلیسا نے معاشرے پر جو مظالم ڈھائے ہیں وہ عدم رواداری کی بدترین مثال ہیں۔ انیسویں صدی کے بعض محققین نے نبرد زمانہ سے بچ جانے والے انکوائزیشن کے دستاویزات کی مدد سے اس ادارے کی بھینٹ چڑھنے والوں کے اعداد و شمار کا حساب لگایا ہے۔ چنانچہ ڈریپر بتاتا ہے کہ مذہبی اغراض کے تحفظ کی انجام دہی کیلئے اس محکمے نے ایسی سفاکانہ اور وحشیانہ پالیسی اختیار کی کہ 1481ء سے 1808ء تک اس نے تین لاکھ چالیس ہزار اشخاص کو مختلف سزائیں دیں جن میں سے بتیس ہزار لوگوں کو زندہ جلایا گیا۔ انکوائزیشن نے جنوبی فرانس کے عیسائی فرقوں کا تیرہوں ہی صدی میں خاتمہ کر دیا تھا۔ اس محکمے کی سفاکی نے اٹلی اور اسپین میں پروٹسٹنٹ فرقے کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا۔ نکولس ایمیرکNicholas Eymerichجو عرصہ دراز تک محکمہ احتساب کا صدر رہا اور 1399ء میں فوت ہوا، اپنی کتاب Directorium Inquisitorumمیں اس محکمے کے ہیبت ناک اور کپکپا دینے والے مظالم کی داستان قلمبند کر گیا ہے۔(185)

سیکسن قوم کا قتل عام صرف اس سبب سے ہوا کہ وہ عیسائی نہیں تھے۔ دو سو سال تک صلیبی جنگیں لڑی گئیں جن میں لاکھوں انسانی جانوں کا ضیاع ہوا۔ اناپیٹسٹAnabaptistفرقے کا قتل عام، پروٹسٹنٹ فرقے کا قتل عام، فرانس میں سینٹ بارتھولومیوSaint Bartholomewکا قتل عام، فرانس میں فرانسس اوّل کے دور سے آنرے چہارم کے دور تک ہونے والی چالیس سالہ خونریزی، اسی کا شاخسانہ تھے۔ بیس سال تک پوپ کے خلاف پوپ کے نزاع کے نتیجے میں خونریزی، شمالی اور جنوبی امریکہ میں صلیب کے سائے تلے ایک کروڑ بیس لاکھ افراد کا قتل عام، جرمنی میں کسانوں کا قتل عام اور کاثاری فرقے کا قتل عام غرض کہ مذہب میں جبر و تشدد کا استعمال ایک عام وطیرہ رہا ہے۔ اسپین کی تباہی اسی عدم رواداری کی داستان ہے۔

چرچ افراد کی نجی زندگی میں 1215ء اس وقت بھرپور طریقے سے داخل ہو گیا جب یہ ضروری ٹھہرایا گیا کہ ہر عیسائی کم از کم سال میں ایک بار اپنے علاقے کے پادری کے سامنے اپنے گناہوں کا اعتراف کرے۔ گناہوں کے اس اعتراف کے نتیجے میں پادری افراد کے ان معاملات میں بھی دخل دینے لگا کہ جو بہت زیادہ نجی نوعیت کے تھے۔ وہ لوگوں سے اس قسم کے سوالات کرنے لگے کہ بتاؤ کیا تم نے فخر و غرور کے ساتھ لباس زیب تن کیا؟ کیا گانا سنتے و دوران رقص تمھیں شہوت ہوئی؟ کیا تم نے لڑکیوں کو تاڑا؟ کیا تم نے لڑکیوں کی طرف شہوت بھری نگاہ ڈالی؟ لوگ اس قسم کے سوالات کو اب اپنی نجی زندگی میں مداخلت سمجھنے لگے لہٰذا

اعترافات نے انہیں چرچ سے کافی حد تک بد ظن کر دیا کیونکہ اس قسم کے سوالات سے پادری ذہنی لذت حاصل کرتے تھے اور لوگوں کو بلیک میل کرتے تھے۔ خود پادریوں کا حال عوام سے زیادہ برا تھا۔

سولہویں صدی کی ابتداء ہی سے پادریوں کی نجی زندگی کے بارے میں لوگوں کو معلوم ہونا شروع ہو گیا تھا۔ مثلاً ہر ایک کو معلوم ہو گیا کہ پادری درپردہ ایک بڑی تعداد میں داشتائیں رکھتے ہیں اور حیلہ وفریب سے خواتین کو اپنے حجروں میں بلاتے ہیں۔

لوگ پادریوں سے اس لیے بھی نالاں ہوئے کہ پادری دفن کے وقت لوگوں سے بہت زیادہ پیسوں کا مطالبہ کرتے تھے۔ چرچ کے عہدے دار مراعات یافتہ طبقوں میں شمار ہوتے تھے اس لیے یہ نہ تو ٹیکس دیتے تھے اور نہ ہی ان پر عام عدالتوں میں مقدمہ چل سکتا تھا، اسی لیے یہ خود کو عام لوگوں سے برتر سمجھنے لگے تھے۔ مذہبی ٹیکسوں، عطیات، نذرو نیاز اور مختلف قسم کے تحفہ و تحائف سے بھی اہل کلیسا کے اخراجات پورے نہیں ہوتے تھے کیونکہ انہوں نے شاہانہ معیار زندگی اپنا رکھا تھا اور دوسری طرف لوگوں کو سادگی اور نفس کشی پر لمبے لمبے بھاشن دیا کرتے تھے۔ ان کے اہل خاندان اور ان میں سے اکثر کی داشتائیں ان کی دولت میں مشترک ہوتی تھیں۔ اہل کلیسا کو دولت کی ایسی لت لگی کہ اب چرچ کے عہدے فروخت ہونے لگے۔ ان عہدوں کے خریداروں میں دولت مندوں، اشرافیہ، زمینداروں اور جاگیرداروں کی ایک بڑی تعداد شامل تھی جو مذہبی عہدوں کو حاصل کر لینے کے بعد اپنے مفادات بآسانی حاصل کر لیتے تھے۔ اکثریت ان لوگوں کی ہوتی تھی جنہیں مذہب کا سرے سے کوئی علم ہی نہیں ہوتا تھا۔(186)

مشہور مصور اور سنگ تراش مائیکل اینجلو ساونارولا سے متاثر تھا۔ ایک دن اس کے نگار خانے میں دو پادری آئے اور اس کی تصویروں میں نقائص نکالنے لگے، ایک کہنے لگا "تم نے ولیوں کے چہرے کچھ زیادہ ہی سرخ دیکھائے ہیں۔" مائیکل اینجلو نے جواب دیا، "ٹھیک ہے لیکن یوم محشر آپ جیسے بدکاروں کو اپنے زمرے میں کھڑا دیکھ کر کیا ان کے چہرے شرم سے سرخ نہ ہو جائیں گے!"(187)

مغفرت نامے — Indulgences

قرون وسطیٰ کے چرچ پر بانیان تحریک اصلاح مذہب اور تنویری مفکرین نے جو سب سے بڑا الزام لگایا ہے اور جسے سب سے زیادہ گھٹیا بد عملی قرار دیا ہے وہ ہے مغفرت ناموں کا کاروبار، یعنی یہ الزام کہ جہاں اہل کلیسا دیگر اخلاقی و معاشرتی رذائل میں ڈوبے ہوئے تھے وہیں وہ مغفرت نامے بھی بیچا کرتے تھے۔ وہ عیسائیوں سے کہتے تھے کہ اپنے گناہوں کی معافی چاہتے ہو تو اتنی رقم ادا کر دو اور پوپ سے مغفرت لے لو، اس

طرح تم لوگوں کے گناہ معاف ہو جائیں گے۔ یوں پیسے لے کر اہل کلیسا گناہ گاروں کے گناہ معاف کرتے تھے اور انہیں رسید کاٹ دیتے تھے، انہی رسیدوں کو مغفرت نامے کہا جاتا تھا۔

مغفرت ناموں کا مذہبی جواز اور عدم جواز ایک الگ فقہی بحث ہے اور ان مغفرت ناموں کو بطور کاروبار استعمال کرنا، یہ الگ بحث ہے۔ مخالفین عموما ان دونوں بحثوں کو آپس میں گڈمڈ کر دیتے ہیں۔ میں اس رویے کو غلط سمجھتا ہوں۔ جہاں تک مغفرت ناموں کے جواز یا عدم جواز کا تعلق ہے تو کیتھولک عیسائیت میں فقہی اعتبار سے یہ مغفرت نامے فی نفسہ جائز ہیں۔ کیتھولک عیسائیوں کے اپنے عقائد ہیں جو صدیوں سے ان کے ہاں پائے جاتے ہیں اور وہ اپنے عقائد کے باقاعدہ دلائل رکھتے ہیں اور انہی دلائل کی بنیاد پر مغفرت ناموں کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ہم ان دلائل کی بحث میں نہیں پڑیں گے البتہ جان لینا چاہیے کہ کیتھولک عیسائیت میں پوپ کا مقام نہایت بلند اور خدا و مسیح کے بعد دوسرے نمبر پر ہے۔ کیتھولک ازم میں پوپ کو معصوم عن الخطاء مانا جاتا ہے یعنی فرشتوں کی طرح پوپ سے بھی کبھی کوئی غلطی سرزد نہیں ہو سکتی، اس کی زبان سے نکلا ہوا ہر لفظ برحق ہے۔ وہ چونکہ خدا کا براہ راست نمائندہ ہے اس لیے اسے خدا نے یہ اختیار بھی دے رکھا ہے کہ وہ لوگوں کے گناہ معاف کر دے۔

کیتھولک ازم کے برعکس دیگر فرقوں اور خصوصا پروٹسٹنٹ فرقے میں یہ نا صرف یہ مغفرت نامے سخت حرام ہیں بلکہ سرے سے پوپ ہی کی کوئی اہمیت نہیں۔ پروٹسٹنٹ یہ کہتے ہیں کہ خدا اور بندے میں سے پادری اور پوپ کو نکال باہر کیا جائے اور اپنے اس عقیدے پر بھی اپنے عقلی و نقلی دلائل رکھتے ہیں۔

دوسری چیز مغفرت ناموں کا کاروبار ہے یعنی انہیں دولت کمانے کا ذریعہ بنا لینا۔ یہ کاروبار کیتھولک فرقے میں بھی حرام سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ ان مغفرت ناموں کے حوالے سے پائے جانے مختلف افسانوں کے بارے میں آگے چل کر ہم کیتھولک فرقے کی ویب سائیٹ سے کچھ مواد نقل کریں گے۔

غرض پروٹسٹنٹ عیسائی اپنے مخالفین کیتھولک عیسائیوں، دشمن اعلیٰ پوپ اور پیشوایان کلیسا کی جو تصویر پیش کرتے ہیں وہ یوں ہے کہ مغفرت ناموں کی ابتداء صلیبی جنگوں سے ہوئی۔ صلیبی جنگ کا فتویٰ دینے والے پوپ اربن ثانی نے یہ اعلان کیا کہ جو لوگ مقدس یروشلم کو مسلمانوں سے آزاد کروانے کیلئے صلیبی جنگ Crusade میں بذات خود شامل نہیں ہو سکتے وہ اپنی طرف سے کسی اور کو بھیج دیں اور چرچ سے معافی نامہ خرید لیں، اس سے جنگ میں شرکت نہ کرنے کا ان کا گناہ عظیم معاف ہو جائے گا جو ان کی نجات کا ذریعہ ہو گا۔ جب پوپ لیو دہم نے روم میں سینٹ پیٹر (پطرس) کا گرجا بنوانے کا ارادہ کیا تو اس نے بھی اس قسم کے

معافی نامے فروخت کیے۔ اس کے بعد معافی ناموں کا کاروبار شروع ہو گیا اور ہر ہر گناہ کیلئے مختلف قیمتوں پر مختلف معافی نامے دستیاب ہو گئے۔ ہر گناہ کیلئے الگ قیمت کا مغفرت نامہ ہوتا تھا، معافی نامے کی عبارت یوں ہوتی تھی،

" تم پر خداوند یسوع مسیحؑ کی رحمت ہو اور وہ تمھیں اپنے مقدس ترحم سے گناہ کی پاداش سے آزاد کر دے۔ میں اس کی اور اس کے بابرکت شاگرد پطرس، پولوس اور مقدس پوپ کی اس سند کی رو سے جو انہوں نے مجھے عطا فرمائی ہے، تمھیں آزاد کرتا ہوں۔ سب سے پہلے کلیسا کی تمام ملامتوں سے خواہ وہ کسی بھی شکل میں ہوں، پھر تمھاری ہر ایک حدود شکنی اور زیادتی سے، چاہے وہ کتنی ہی مہیب اور شدید کیوں نہ ہو اور میں وہ سزا تم سے اٹھالیتا ہوں جو تمھیں تمھارے گناہوں کی پاداش میں جہنم میں ملنے والی تھی تاکہ تم جب مرو تو جہنم کے دروازے تم پر بند ہوں اور جنت کی راہیں کشادہ باپ بیٹے اور روح القدس کے نام پر۔"

اس معافی نامے میں مختلف گناہوں کی قیمتیں مختلف تھیں۔ ہر ایک ایجنٹ کے پاس ان کی فہرست موجود ہوتی تھی جس کی اصل Tax of the Sacred Roman Chancerx کی کتاب میں محفوظ ہوتی تھی۔ مختلف گناہوں کی معافی کی قیمتیں حسب ذیل تھیں۔

1۔ اسقاط حمل، 3 شلنگ 6 پنس

2۔ چوری، 9 شلنگ

3۔ پاک دامن عورت کی عصمت دری، 9 شلنگ

4۔ زنا بالجبر، 7 شلنگ 6 پنس

5۔ قتل، 7 شلنگ 6 پنس وغیرہ

یہ معافی نامے صرف اپنے گناہ دھونے کیلئے نہیں ہوتے تھے بلکہ مُردوں کے گناہوں کیلئے بطور کفارہ بھی خریدے جا سکتے تھے چنانچہ ان معافی ناموں کی فروخت کرنے کیلئے ایجنٹ اس قسم کی آوازیں لگایا کرتے تھے، "آو، بڑھو، جنت کے دروازے کھل رہے ہیں، اگر تم اب بھی داخل نہ ہو گے تو کب داخل ہو گے، تم صرف 12 پنس کے عوض اپنے باب کی روح کو جہنم سے نکلوا سکتے ہو، کیا تم اتنے ناخلف ہو کہ اپنے باپ کے لیے اس قدر سستی نجات بھی نہیں خرید سکتے؟ اگر تمھارے پاس اور کچھ نہیں، صرف ایک کوٹ ہے تو وہی اتار دو تاکہ اس قدر گراں بہا متاع خرید سکو۔"

جب معافی ناموں کی عام تجارت شروع ہو گئی تو تمام مسیحی یورپ اور کلیسا گناہوں اور جرائم کی دلدل

میں پھنس گیا چنانچہ آکسفورڈ یونیورسٹی کا چانسلر Thomas Gascuigne 1450ء میں رقم طراز ہے کہ "آج کل گناہ گار ہر جگہ کہتے سنائی دیتے ہیں کہ میں اس کی کوئی پرواہ نہیں کرتا کہ میں خدا کے حضور کتنے ہی گناہ کرتا ہوں اس لیے کہ ہر وقت بلا دقت ہر گناہ اور جرم کیلئے معافی نامہ خرید سکتا ہوں، کبھی چار پنس میں، کبھی جوئے کے ایک داؤ کے بدلے میں، یہی وجہ ہے کہ مغفرت نامے بیچنے والے ہر جگہ دکھائی دینے لگے۔ وہ انہیں کبھی دو دو پنس میں، کبھی ایک جامِ شراب کے بدلے یا جوئے میں ہاری ہوئی رقم کے معاوضہ میں اور کبھی کسی رنڈی کے خرچہ کے عوض میں بیچ دیتے ہیں۔"(188)

ییل یونیورسٹی امریکہ کا شعبہ تاریخ کا پروفیسر جان میریمن لکھتا ہے،

"In 1457, the pope had announced that indulgences could be applied to the souls of family members or friends suffering in Purgatory. Some people had the impression that purchasing indulgences rather than offering real repentance brought immediate entry to Heaven for oneself or one's relatives. "The moment the money tinkles in the collecting box, a soul flies out of Purgatory," went one ditty."(189)

یعنی 1457ء میں پوپ نے اعلان کیا کہ مغفرت نامے فوت شدہ عزیز و اقارب کیلئے بھی خریدے جا سکتے ہیں جس پر بعض لوگوں نے کہا کہ نہیں بخشش توبہ کے ذریعے بھی حاصل کی جا سکتی ہے۔ مگر توبہ کی دلیل کو اہمیت نہیں دی گئی بلکہ یہ کہا گیا کہ جیسے ہی پیسوں کے ڈبے میں سکہ گرنے سے جھنکار گونجتی ہے ایسے ہی روح برزخ سے پرواز کرکے بہشت میں پہنچ جاتی ہے۔

مغفرت ناموں کی یہ وہ تصویر ہے جو کیتھولک ازم کے مخالفین یعنی پروٹسٹنٹ عیسائیوں اور تنویری مفکرین نے کھینچی ہے لیکن کیتھولک عیسائی ان الزامات کی تردید کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگرچہ نچلی سطح پر بعض پادریوں نے ایسی قبیح حرکات ضرور کی تھیں لیکن اجتماعی سطح پر کیتھولک عیسائیت مغفرت ناموں کے کاروبار کی بالکل اجازت نہیں دیتی۔ کیتھولک ازم کی ویب سائیٹ پر مغفرت ناموں کے حوالے سے چند افسانوں کی تردید کی گئی ہے، جنہیں سطور میں ذیل میں نقل کیا جا رہا ہے۔

Myth 1: A person can buy his way out of hell with indulgences.

This charge is without foundation. Since indulgences remit only temporal penalties, they cannot remit the eternal penalty of hell. Once a person is in hell, no amount of indulgences will ever change that fact. The only way to avoid hell is by appealing

to God’s eternal mercy while still alive. After death, one’s eternal fate is set (Heb. 9:27).

Myth 2: A person can buy indulgences for sins not yet committed.

The Church has always taught that indulgences do not apply to sins not yet committed. The *Catholic Encyclopedia* notes, "[An indulgence] is not a permission to commit sin, nor a pardon of future sin; neither could be granted by any power."

Myth 3: A person can "buy forgiveness" with indulgences.

The definition of indulgences presupposes that forgiveness has already taken place: "An indulgence is a remission before God of the temporal punishment due to sins whose guilt has *already been forgiven*" (*Indulgentarium Doctrina* 1, emphasis added). Indulgences in no way forgive sins. They deal only with punishments left after sins have been forgiven.

Myth 4: Indulgences were invented as a means for the Church to raise money.

Indulgences developed from reflection on the sacrament of reconciliation. They are a way of shortening the penance of sacramental discipline and were in use centuries before money-related problems appeared.

Myth 5: An indulgence will shorten your time in purgatory by a fixed number of days.

The number of days which used to be attached to indulgences were references to the period of penance one might undergo during life on earth. The Catholic Church does not claim to know anything about how long or short purgatory is in general, much less in a specific person’s case.

Myth 6: A person can buy indulgences.

The Council of Trent instituted severe reforms in the practice of granting indulgences, and, because of prior abuses, "in 1567 Pope Pius V canceled all grants of indulgences involving any

fees or other financial transactions" (*Catholic Encyclopedia*). This act proved the Church's seriousness about removing abuses from indulgences.

Myth 7: A person used to be able to buy indulgences.

One never could "buy" indulgences. The financial scandal surrounding indulgences, the scandal that gave Martin Luther an excuse for his heterodoxy, involved alms—indulgences in which the giving of alms to some charitable fund or foundation was used as the occasion to grant the indulgence. There was no outright selling of indulgences. The *Catholic Encyclopedia* states: "[I]t is easy to see how abuses crept in. Among the good works which might be encouraged by being made the condition of an indulgence, almsgiving would naturally hold a conspicuous place. . . . It is well to observe that in these purposes there is nothing essentially evil. To give money to God or to the poor is a praiseworthy act, and, when it is done from right motives, it will surely not go unrewarded."(190)

پہلا افسانہ: کہ مغفرت نامے کے ذریعے جہنم سے نجات ممکن ہے!

یہ بالکل بے بنیاد الزام ہے۔ کوئی بھی مغفرت نامہ کسی جہنمی کو نجات نہیں دلا سکتا، نجات کا صرف ایک حل یہی ہے کہ خدا بندے پر رحم و کرم کرکے اسے بخش دے۔

دوسرا افسانہ: کہ مغفرت نامہ ان گناہوں کیلئے بھی خریدا جا سکتا ہے جو گناہ ابھی تک فرد سے سرزد بھی نہیں ہوئے!

ایسا ہرگز نہیں، چرچ نے ہمیشہ یہی تعلیم دی ہے کہ مغفرت ناموں کا تعلق صرف انہی گناہوں سے ہے جو ماضی میں سرزد ہو چکے ہوں۔ کیتھولک انسائیکلو پیڈیا کے مطابق مغفرت نامہ آئندہ گناہوں کیلئے جواز فراہم نہیں کرتا، ایسا کوئی مغفرت نامہ عطا کرنے کا اختیار کسی بھی فرد کے پاس نہیں ہے۔

تیسرا افسانہ: کہ مغفرت نامے سے مغفرت خریدی جاتی ہے!

ایسا نہیں ہے، مغفرت ناموں کے اصولیات کے مطابق، یہ گناہوں کی معافی نہیں ہیں بلکہ اس سے صرف سزائیں معاف ہوتی ہیں یعنی یہ ایک طرح سے ہرجانوں کی ادائیگی کی رسید ہیں نا کہ گناہوں کا معافی نامہ۔

چوتھا افسانہ: کہ مغفرت نامے حصول دولت کی غرض سے گھڑے گئے!

بالکل بھی نہیں، یہ تو اس وقت سے ہیں جب ابھی مالیاتی مسائل پیدا بھی نہیں ہوئے تھے گویا ان کی تاریخ ہی اس الزام کی تردید کرتی ہے۔

پانچواں افسانہ: کہ مغفرت نامے سے عالم برزخ کے عذاب کا دورانیہ کم ہو جاتا ہے!

مغفرت ناموں سے منسوب ایام کا تعلق ایام کفارہ سے ہے نا کہ ایام برزخ سے۔ کیتھولک چرچ برزخی ایام کے بارے میں کوئی علم نہیں رکھتا چہ جائے کہ ایام عذاب کم کروائے۔

چھٹا افسانہ: کہ فرد مغفرت نامہ خرید سکتا ہے!

(اگرچہ بعض پادری حضرات ایسا کیا کرتے تھے لیکن) کونسل آف ٹرینٹ میں مغفرت ناموں کے اجراء کے حوالے سے اصلاحات کی گئیں، 1567ء میں پوپ پیوس پنجم نے ایسے تمام مغفرت ناموں کو کالعدم قرار دے دیا جو بیچے گئے ہوں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ چرچ مغفرت ناموں کے حوالے سے کتنا محتاط تھا۔

تحریک اصلاح مذہب The Reformation

سطور بالا سے یہ حقیقت واضح ہے کہ چرچ بد عنوانیوں اور بد اعمالیوں کا گڑھ بن چکا تھا۔ چرچ کی اصلاح کیلئے سولہویں صدی میں چند ایک تحریکیں چلیں جن میں مارٹن لوتھر کی تحریک سب سے زیادہ نمایاں اور بااثر ثابت ہوئی۔ ان تحریکوں کو اصلاح مذہب کی تحاریک یا (واحد کے صیغے میں) تحریک اصلاح مذہب کہا جاتا ہے۔

اگرچہ ان تحریکوں میں مارٹن لوتھر کی پروٹسٹنٹ تحریک سب سے زیادہ نتیجہ خیز تھی لیکن اصلاح مذہب کی اس تحریک کی ابتدا سولہویں صدی میں نہیں ہوئی تھی۔ مارٹن لوتھر سے پہلے بھی بعض مصلحین نے اصلاح کلیسا کا بیڑہ اٹھایا تھا جن میں سے چند ایک تو ناکام ہوئے اور چند ایک کو زندہ جلا دیا گیا۔

چرچ کی بدکاریوں اور جرائم کی کثرت کا نتیجہ یہ ہوا کہ پادریوں کے خلاف عوامی نفرت کا جذبہ زور پکڑنے لگا اور عیسائیت کے خلاف شکوک و شبہات پیدا ہونا شروع ہو گئے چنانچہ چند مصلحین کلیسا اپنے مذہب کی اصلاح کیلئے اٹھ کھڑے ہوئے جن میں پہلا نام پیٹر والڈو (Peter Waldo(1140-1205AD کا ہے۔ یہ فرانس کا ایک مشہور اور دولت مند تاجر تھا جسے مذہب سے بھی گہری دلچسپی تھی۔ اس نے بائبل کا ترجمہ شروع کر دیا تاکہ عام عوام بھی اس سے مستفید ہو سکیں اور دوران ترجمہ ہی اس نے محسوس کیا کہ کلیسا اپنی اصل تعلیمات سے انحراف کر چکا ہے۔ اس نے ان تمام خرابیوں کی جڑ مال و دولت کو قرار دیا اور دولت سے نفرت کرنے لگ گیا۔ اس نے اپنی تمام دولت بھی غریبوں مسکینوں میں خیرات کر دی اور پھر اپنی زندگی مسیحی

تعلیمات کے مطابق بسر کرنا شروع کر دی۔ وہ شہر شہر، قریہ قریہ گھوما اور لوگوں کو بائبل سے اپنے اخذ کردہ نتائج اور تعلیمات سے روشناس کروانے لگا، چنانچہ اس کے پیروکاروں کی تعداد جنوبی فرانس، شمالی اٹلی اور اسپین میں خاصی بڑھ گئی۔ لیکن جلد ہی پیٹر والڈو اور اس کے حامیوں پر کفر کا فتویٰ عائد کر دیا گیا اور اسے اسکے حامیوں سمیت دائرہ عیسائیت سے خارج قرار دے دیا گیا۔ نتیجتاً انہیں جلاوطن کر دیا گیا جس کی وجہ سے پیٹر والڈو کی تحریک ناکام رہی۔

اسی طرح کی اصلاح کی ایک کوشش جرمنی کے باشندے جان ٹولرJohannes Tauler (1300-1361AD) نے بھی کی۔ اس نے یہ فتویٰ صادر کیا کہ پوپ کی نافرمانی خدا کی نافرمانی نہیں ہے بلکہ پوپ اپنے اختیارات کا ناجائز فائدہ اٹھاتا ہے۔ پوپ پر تنقید کرنا نہ تو خدا پر تنقید ہے اور نہ مذہب پر لہٰذا پوپ کی نافرمانی کرنے والا فرد ہرگز بدعتی نہیں ہوگا۔ اس کے فتوے نے عوام میں پوپ کے خلاف نفرت کے مزید جذبات بھڑکا دیے۔ مارٹن لوتھر اسی جان لوٹر کی کتب سے متاثر ہوا تھا، جس کا تذکرہ آگے آرہا ہے۔

برطانیہ میں چودہویں صدی میں ایک پادری جان وائی کلف John Wyclifee(1320-1384AD) نے بھی اصلاح کی ایک جاندار آواز بلند کی۔ وائی کلف آکسفورڈ یونیورسٹی کا پروفیسر تھا لیکن اس نے اپنے عہدے کی پرواکیے بغیر پوپ کے خلاف آواز بلند کی اور کہا کہ جو پادری خود گناہوں کے دلدل میں دھنسے ہوئے ہیں انہیں کوئی حق نہیں پہنچتا کہ وہ لوگوں کو مذہبی تعلیم دیں اور ان کی رہنمائی کریں۔ انہیں پہلے اپنے گریبان میں جھانکنا چاہیے۔ لوگوں کو چاہیے کہ صرف خدا سے ڈریں اور پوپ کا ڈر دلوں سے نکال دیں۔ علاوہ ازیں وائی کلف نے اعتراف گناہ کیا، کلیسائی پالیسی اور عقیدہ کفارہ پر بھی خوب تنقید کی جس کے نتیجے میں اسے نظر بند کر دیا گیا۔ اس "گناہ عظیم" کے جرم میں اس کی موت کے تیرہ سال بعد اس کی قبر کھدوائی گئی اور اس کی لاش کو سرِعام جلایا گیا۔ وائی کلف کی تعلیم سے بہت لوگ متاثر ہوئے تھے، اس کی تعلیم کا سب سے بڑا علم بردار پریگ یونیورسٹی کا معلمِ دینیات جان ہسJohn Huss(1369-1415AD) تھا۔ اس نے وائی کلف کی تعلیمات کے فروغ میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا لیکن جلد ہی گرفتار کرکے اسے زندہ جلا دیا گیا۔

اصلاح چرچ کی اس تحریک میں جس شخص نے انقلابی روح پھونکی وہ مارٹن لوتھر Martin Luther(1483-1546AD) تھا[191]۔ لوتھر 10 نومبر 1483ء کو جرمنی کے شہر آئس لیبن Eisleben میں ایک کان کن کے گھر پیدا ہوا۔ تنگ دستی کی وجہ سے مارٹن لوتھر کے والدین اس کی تعلیم کا خاطر خواہ انتظام نہ کرسکے چنانچہ لوتھر نے سڑکوں پر گانا گانے کا پیشہ اختیار کرلیا۔ وہ گانے بجانے سے جو بھی رقم کماتا اسے اپنے

تعلیمی اخراجات میں صرف کر دیتا۔ اس نے لاء کالج میں داخلہ تو لیا لیکن جلد ہی قانون کی تعلیم چھوڑ کر مذہبی تعلیم کی طرف راغب ہو گیا، حتیٰ کہ وہ پادری بن گیا۔ لوتھر نے 1501ء میں یونیورسٹی میں داخلہ لے لیا اور لائبریری میں پہلی بار اس نے بائبل کو پڑھا۔ بائبل میں اس نے جو کچھ بھی پڑھا اسے بہت اچھا لگا اور وہ خواہش کرنے لگا کہ کاش اس کے پاس اس کی اپنی بائبل بھی ہو۔ 1508ء میں لوتھر وٹن برگ Witten Bergیونیورسٹی میں دینیات کا معلم بن گیا اور جلد ہی اپنی قابلیت کا سکہ منوالیا۔

1512ء میں اسے روم جانے کا موقع ملا جہاں اس نے پوپ اور مذہبی رہنماؤں کی زندگی کو قریب سے دیکھا اور ان سے ہمیشہ کیلئے بد ظن ہو گیا۔ اس نے جان ٹولر کی کتب کا عمیق مطالعہ کیا اور جرمنی واپس آ کر پوپ کی مخالفت شروع کر دی۔ اس زبانی مخالفت کو تحریک کا رنگ اس وقت ملا جب پوپ لوئی دہم نے ٹیٹزیلTetzel کو جرمنی اس غرض سے بھیجا کہ وہاں وہ لوگوں میں مغفرت نامے تقسیم کرے اور سینٹ پیٹر چرچ تعمیر کروانے کیلئے رقم کا انتظام کرے۔ جب ٹیٹزل نامی پادری نے جرمنی کی گلیوں میں معافی نامے فروخت کرنا شروع کیے تو اس نے لوگوں کے سامنے عالم برزخ کا ایسا نقشہ پیش کیا کہ جس میں بچوں کے والدین عالم برزخ میں گناہوں کی سزا بھگت رہے ہیں اور منتظر ہیں کہ ان کی اولاد معافی نامے خرید کر انہیں اس عذاب سے نجات دلائے۔ یہ وہ حالات تھے جن میں لوتھر نے تحریری طور پر چرچ کے خلاف آواز بلند کی۔

اکتوبر 1517ء میں لوتھر نے ٹیٹزل کو للکارا اور کہا کہ وہ عیسائی تعلیمات کے خلاف کام کر رہا ہے۔ لوتھر نے اسے مناظرے کی دعوت بھی دی۔ 31 اکتوبر 1517ء کو لوتھر نے اپنے 95 نکات پر مشتمل ایک تحریر چرچ کے دروازے پر کیلوں سے ٹھونک کر لگا دی جس میں چرچ کی بدعنوانیوں اور لوتھر کے عقائد کا ذکر تھا۔ لوتھر نے اس تحریر کی کاپیاں شہر کے سب سے بڑے بشپ اور کئی علماء کو بھی ارسال کیں۔ چھاپہ خانے کی ایجاد نے ان نکات کو آگ کی طرح ملک کے طول و عرض میں پھیلا دیا۔ گٹن برگ کی پرنٹنگ پریس 1455ء میں مینز شہر میں کام کرنے لگی تھی، اس کے محض 50 سال بعد جرمنی کے 60 شہروں اور یورپ کے 12 ممالک میں یہ مشین دستیاب تھی۔ اس طرح صرف علماء ہی نہیں بلکہ لوتھر کے نکات ہر خاص و عام تک پہنچ گئے اور لوگ دیوانہ وار اس کے گرد جمع ہونا شروع ہو گئے۔

1521ء میں لوتھر کی اس بغاوت کی خبر جب پوپ کو ہوئی تو پوپ سخت برہم ہوا، اس نے لوتھر کے 41 عقائد کو کفریہ قرار دیا اور کفر کا فتویٰ عائد کر کے اسے دائرہ عیسائیت سے خارج قرار دیا۔ پوپ اور چرچ کو لوتھر سے پہلے بھی اس قسم کی کاروائیوں سے واسطہ پڑ چکا تھا لیکن اس بار پوپ نے لوتھر کی مذمت کرتے

ہوئے کہا کہ لوتھر ایک جنگلی سور ہے جو لارڈ کے باغ میں گھس آیا ہے لہٰذا اس کی سزا یہ ہے کہ اسے زندہ جلا دیا جائے۔ لوتھر نے ظاہر کیا کہ اس کا مقصد پوپ سے دشمنی مول لینا بلکہ کلیسا کی اصلاح کرنا ہے اور اسے بے گناہ سزا دی جارہی ہے۔ لہٰذا شہنشاہ نے اسے شہر وارمس آنے کا حکم دیا۔ یہ پندرہ روز کا سفر تھا، لوگ لوتھر کے دیوانے ہو چکے تھے، وہ جہاں سے بھی گزرتا لوگ اسے دیکھنے کیلئے دوڑے چلے آتے۔ اس کا سفر ایک جشن فتح کے مانند تھا۔

لوتھر کے مقدمے کیلئے شہنشاہ، دیگر صوبوں کے شہزادے اور پوپ کا نائب بھی آیا ہوا تھا کیونکہ لوتھر کی ہار یا جیت کے ساتھ ان طبقات کا براہ راست تعلق تھا۔ 1415ء میں یان ہوس پر بھی اسی قسم کا مقدمہ چلایا گیا تھا جس کے نتیجے میں اسے زندہ جلایا گیا تھا۔ اب یورپ کے مذہبی اور سیاسی سربراہوں کی نظریں لوتھر پر تھیں۔ لوتھر نے اپنی صفائی میں کیا کہا؟ وہ صرف ایک شرط پر توبہ کرنے پر تیار تھا کہ اس کے عقائد کی غلطی صرف اور صرف بائبل کی رو سے ثابت کی جائے، مقدس بائبل سے ثابت کیا جائے کہ وہ لوگوں کو غلط عقائد سیکھا رہا ہے! لوتھر کو بائبل کے زیادہ تر حصے زبانی یاد تھے، کوئی بھی لوتھر کی یاداشت کا مقابلہ نہ کر سکا اور صحائف سے اسے غلط ثابت کرنے کی تمام کوششیں ناکام ثابت ہوئیں۔ لیکن اس کے باوجود اسے مجرم قرار دیا گیا اور اس کی تحریروں پر پابندی عائد کر دی گئی۔ اب لوتھر کی جان خطرے میں تو تھی لیکن اس کے حامیوں کی تعداد بہت زیادہ تھی، وہ ایک لیڈر بن چکا تھا، جس کی وجہ سے پوپ فی الوقت کوئی کاروائی نہ کر سکا۔

لوتھر مقدمے کی سماعت کے بعد واپس اپنے شہر کو جارہا تھا کہ راستے میں اسے اغواء کر لیا گیا۔ یہ دراصل اس کے ایک دوست کی چال تھی جو لوتھر کو کسی محفوظ مقام تک پہنچانا چاہتا تھا۔ وہ لوتھر کو اغواء کرکے وارٹ برگ کے قلعے میں لے گیا جو آبادی سے الگ تھلگ تھا۔ وہاں لوتھر نے داڑھی رکھ لی اور اپنا نام بھی بدل لیا۔ لوتھر دس مہینوں تک یہاں مقیم رہا۔ ان دس مہینوں میں اس کی ساری توجہ تحریر و تالیف کی جانب رہی۔ یہیں اس نے بائبل کے دوسرے حصے یعنی عہد نامہ جدید کا جرمن زبان میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ اس کی زندگی کی سب سے بڑی کاوشوں میں سے ایک سمجھی جاتی ہے۔ بائبل کا یہ حصہ جرمن ترجمے کے ساتھ ستمبر 1522ء میں شائع ہوا جس میں لوتھر کا نام درج نہیں تھا جس کی وجہ سے اسے ستمبر بائبل کا نام دیا گیا۔ اس کی قیمت ایک نوکرانی کی سالانہ آمدن کے برابر تھی لیکن اس کے باوجود یہ اس زمانے میں سب سے زیادہ پڑھی جانے والی کتاب ثابت ہوئی۔ تحریک اصلاح مذہب کے لٹریچر کو پھیلانے میں سب سے اہم کردار پرنٹنگ پریس کا تھا جسے لوتھر خدا کی نعمت قرار دیا کرتا تھا۔ لوتھر نے 1534ء تک بائبل کے پہلے حصے یعنی عہد نامہ قدیم کا

جرمن ترجمہ بھی مکمل کر لیا تھا۔ اس کا ترجمہ کرنے کا طریقہ نہایت آسان تھا، وہ ایسی زبان استعمال کرتا جو عام کسانوں تک کو سمجھ آ سکے۔ اس کی ترجمہ کی ہوئی بائبل کے پہلے دو سال میں 50 ایڈیشن چھپے، اس کے 450 پمفلٹس، 3000 وعظ اور ہزاروں کی تعداد میں خطوط ہیں۔ اس کی تحریروں کے مجموعے 100 جلدوں میں چھپے ہیں۔

1524-25ء میں وسطی اور جنوبی جرمنی کے کسانوں نے بغاوت کر دی جس میں انہوں نے اپنے بنیادی حقوق کا مطالبہ کیا۔ انہوں نے یہ بھی مطالبہ کیا کہ چرچ کو ٹیکس نہ دیا جائے کیونکہ یہ خدا کی مرضی کے خلاف ہے۔ انہوں نے جاگیرداروں کے قلعوں اور چرچوں پر حملے کر کے انہیں جلانا شروع کر دیا کیونکہ یہ دونوں ادارے ان کے مفادات کے خلاف اور ان کا استحصال کرنے والے تھے۔ لوتھر سے پوچھا گیا کہ کیا کسانوں کی یہ بغاوت جائز ہے؟ تو اس نے اسے ناجائز قرار دیا بلکہ کہا کہ اسے زبردستی روکا جانا چاہیے کیونکہ خدا کے کلام میں لکھا ہے کہ عیسائیوں کو حکومتوں کے تابع رہنا چاہیئے۔ یہ جواب سن کر بڑی تعداد میں کسان، جو لوتھر کے حق میں تھے، اب اس کے خلاف ہو گئے۔ اس کے علاوہ لوتھر نے یہودیوں کے خلاف بھی تحریریں شائع کیں۔

کسانوں کی بغاوت کو کچلنے کیلئے کیتھولک اور پروٹسٹنٹ دونوں حکمران مل گئے اور ایک لاکھ کسانوں کو تہہ تیغ کیا گیا۔ لوتھر ان حکمرانوں کا ساتھ دے رہا تھا۔ اس نے یہاں تک کہا کہ چاہے کسان حق پر بھی ہوں پھر بھی ان کی بغاوت کو کچل دیا جانا چاہیے۔ اصلاح کی تحریک کے نتیجے میں کئی مذہبی فرقے پیدا ہو گئے کہ جو نہ تو کیتھولک چرچ سے مطمئن تھے اور نہ لوتھر کی تعلیمات سے۔

لوتھر کے علاوہ جس شخص نے اصلاح کی تحریک شروع کی وہ فرانس کا جان کیلون John Calvin (1509-1564AD) تھا۔ اب تک کیتھولک چرچ اور لوتھر نے سود کو حرام کر رکھا تھا لیکن کیلون نے سود کو جائز قرار دیا جس کے نتیجے میں بورژوا طبقہ اور معاشی قوتوں کو آزادی ملی۔ کیلون نے سولہویں صدی میں بورژوا طبقے کو وہ ہتھیار دیے جو کارل مارکس نے انیسویں صدی میں پرولتاری طبقے کو دیے! کیلون نے 1536ء میں اپنی مشہور کتاب "مبادیات مذہب عیسائیت "Institutes of Christian Religion لکھی جس میں اس نے اپنے مذہبی خیالات پیش کیے۔ اس نے اپنا اصلاحی کام جنیوا میں شروع کیا لیکن اس کے خیالات نہایت انتہا پسندانہ تھے اس لیے 1538ء میں اسے جنیوا سے باہر نکال دیا گیا۔ تین سال کے بعد وہ دوبارہ جنیوا آیا اور یہاں اپنی مذہبی حکومت کی بنیاد رکھی۔ اگرچہ کیلون مارٹن لوتھر کے اکثر نظریات کا حامی تھا

لیکن اس نے اپنے الگ فرقے کی بنیاد رکھی جسے کیلونسٹCalvinist کہا جاتا ہے۔

لوتھر اور کیلون کے علاوہ اہم ترین مصلحین میں سے ایک ہلڈرچ زونگلیHuldrych Zwingli (1484-1531AD) تھا۔ زونگلی ابتداء میں مذہبی تعلیم حاصل کرنے کے بعد حسب معمول کیتھولک پادری بنا تھا لیکن اس نے پادریوں کی ابتر صورت حال دیکھی تو ان سے متنفر ہو گیا اور سوئٹزرلینڈ میں اپنی اصلاحی تحریک چلائی۔ وہ لوتھر سے زیادہ متشدد تھا۔ اس کے مطابق بائبل کے علاوہ کسی بھی طرح کی مذہبی رسومات کی کوئی ضرورت نہیں۔ وہ نجی جائیداد کو گناہوں کی جڑ قرار دیتا تھا۔ اسی طرح 1513ء میں اسکاٹ لینڈ میں جان ناکسJohn Knox پیدا ہوا۔ ناکس بھی ابتداء میں کیتھولک پادری تھا لیکن جلد ہی پادریوں سے متنفر ہو گیا تھا اور پھر اس نے پادریوں کے خلاف کھلم کھلا تقاریر شروع کر دی تھیں جس کے سبب اسے جلا وطنی اور نظربندی کی مصیبتیں جھیلنا پڑیں۔ اٹھارہ سال تک اسے اسیری کی زندگی بسر کرنا پڑی، جب میری ٹیورڈ ملکہ برطانیہ بنی تو پروٹسٹنٹس پر مظالم ڈھائے جانے لگے۔ یہ سب لوگ جنیوا چلے گئے۔ جان ناکس بھی جنیوا چلا گیا اور کیلون کے نظریات کا مطالعہ کرنے لگا۔ جب الزبتھ ملکہ بنی تو پروٹسٹنٹ فرقہ کے لوگ واپس انگلستان لوٹ آئے۔ جان ناکس نے واپس لوٹ کر کالونی طرز کے ایک کلیسا کی بنیاد رکھی جس میں تھوڑا سا ردوبدل کیا گیا، یہ کلیساPresby Terianism کے نام سے مشہور ہوا۔

ان اصلاحی تحریکوں کے زیر اثر لوگ کیتھولک چرچ کو چھوڑ رہے تھے۔ کلیسا کے عہدے داروں میں احساس پیدا ہوا کہ اگر اسی طرح لوگ کیتھولک افکار سے دور ہوتے گئے تو بہت جلد عیسیٰؑ کا بنایا ہوا کیتھولک چرچ ختم ہو جائے گا۔ بعض مخلصین کلیسا کی کوششوں سے آسٹریا کے مقام ٹرنٹ پر 1545ء میں ایک کونسل کا انعقاد ہوا جس کا ایک مقصد تو کیتھولک اور پروٹسٹنٹ اختلافات کو ختم کرنا تھا اور دوسرا مقصد یہ تھا کہ پادریوں کی زندگی کو بہتر اور پاک بنایا جائے۔ کیتھولک چرچ نے خود احتسابی کی جو یہ تحریک چلائی اسے ریفارمیشن کی "کاونٹر ریفارمیشن یا جوابی تحریک اصلاح مذہب" کا نام دیا جاتا ہے۔ رد عمل کی اس تحریک کا مقصد صرف خود احتسابی ہی نہ تھا بلکہ کیتھولک چرچ سے نکلے ہوئے عیسائیوں کو واپس چرچ میں لانا تھا۔ اس مقصد کیلئے کیتھولک چرچ نے انکوائزیشن کا طریقہ اختیار کیا۔

اس نے پروٹسٹنٹ فرقے کے لوگوں کو باغی، منحرف اور دشمن قرار دیا اور ان کیلئے انکوائزیشن قائم کیا جس کے انچارج کا کہنا تھا کہ "اگر ہمارا باپ بھی مذہب سے منحرف ہو جائے تو ہم خوشی سے اسے زندہ جلا دیں گے!" نظریات پر پابندی لگاتے ہوئے کتب اور تحاریر پر سنسرشپ عائد کی گئی۔ 1558ء میں ایک قانون کے

ذریعہ اس شخص کیلئے سزائے موت تجویز ہوئی جو بغیر لائسنس کے کتب لائے گا یا ان کتب کو رکھے گا جو بغیر لائسنس کے چھپی ہیں۔ ممنوعہ کتب کا انڈیکس چھاپا گیا، اجازت شدہ کتب پر چرچ اتھارٹیز کی مہر ہوتی تھی۔ ان پابندیوں کے تحت اسپین میں تمام سائنسی کتب پر پابندی لگا دی گئی کیونکہ ان کے مصنفین پروٹسٹنٹ ہوا کرتے تھے۔ اہل اسپین کیلئے سوائے روم، بلونا اور نیپلز کے کسی اور ملک یا شہر میں جا کر تعلیم حاصل کرنا ممنوع ہو گیا۔[192]

لوتھر اور دوسرے لوگوں نے جس مذہبی انقلاب کو جنم دیا اس سے ایک نئی مذہبی تحریک کا آغاز ہوا جسے پروٹسٹنٹ ازم کہا جاتا ہے۔ یہ عیسائیت کا دوسرا بڑا فرقہ ہے۔ بعدازاں تیس سال تک کیتھولک اور پروٹسٹنٹ فرقوں میں جنگ و جدل جاری رہا جس میں اسی لاکھ انسانی جانوں کا ضیاع ہوا۔ پروٹسٹنٹ چرچ کے عقیدوں کی بنیاد اس بات پر ہے کہ خدا اور بندے کے درمیان پوپ یا پادری کی کوئی وقعت نہیں، ہر انسان کا حق ہے کہ وہ بائبل کو خود پڑھے، خود مطلب اخذ کرے اور خود عمل کرے۔ جرمنی کے ہر صوبے کے شہزادوں نے فیصلہ کر لیا کہ وہ کیتھولک یا پروٹسٹنٹ، کسی ایک چرچ کے ساتھ وابستہ ہوں گے۔ شمالی یورپ میں پروٹسٹنٹ چرچ کا اختیار پھیلتا رہا اور آج کروڑوں لوگ اس چرچ کے رکن ہیں۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ پروٹسٹنٹ ازم نے مغربی الحاد کی راہ ہموار کرنے میں بنیادی کردار ادا کیا کیونکہ مذہبی عیسائیوں کے بالآخر ملحد ہو جانے کا اوّلین جواز اسی تحریک نے تراشا۔ ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری لکھتے ہیں کہ پروٹسٹنٹ عیسائیت نے اس انکار کا اوّلین جواز فراہم کیا۔ پروٹسٹنٹ ازم کا بانی مارٹن لوتھر الحاد اور کفر کے غلبہ کے سلسلے میں اصل مجرم ہے کیونکہ اس نے عقل انسانی کو وحی کی تعبیر اور تفسیر کا واحد ذریعہ قرار دے کر اور اجماع کی حجیت کو رد کر کے اس نے انکارِ وحی کی راہ ہموار کی۔ اس نے عیسائی تناظر میں وحی کے انکار کی عمومی قبولیت کیلئے بنیادیں فراہم کیں۔[193] یہی نقطہ نظر الیسٹر مگراء کا بھی ہے۔[194]

لوتھر کے 95 نکات

مارٹن لوتھر نے اپنے 95 نکات اکتوبر 1517ء میں شائع کیے، جن کی بدولت کیتھولک فرقے کے خلاف ایک عالم گیر تحریک اٹھ کھڑی ہوئی۔ اس تحریک کو ہم پروٹسٹنٹ تحریک کہتے ہیں جو عیسائیت کا دوسرا بڑا فرقہ ہے۔ ان نکات میں لوتھر نے اس امر پر زور دیا کہ مغفرت ناموں کو مسیحی تعلیمات سے کوئی تعلق نہیں اور پوپ اور پادری کو عام انسان کی زندگی سے نکل جانا چاہیے اور چاہیے کہ ہر شخص بائبل کو خود پڑھے اور خود سمجھ کر خدا سے تعلق قائم کرے۔

1. When our Lord and Master Jesus Christ said, ``Repent'' (Mt 4:17), he

willed the entire life of believers to be one of repentance.

2. This word cannot be understood as referring to the sacrament of penance, that is, confession and satisfaction, as administered by the clergy.
3. Yet it does not mean solely inner repentance; such inner repentance is worthless unless it produces various outward mortification of the flesh.
4. The penalty of sin remains as long as the hatred of self (that is, true inner repentance), namely till our entrance into the kingdom of heaven.
5. The pope neither desires nor is able to remit any penalties except those imposed by his own authority or that of the canons.
6. The pope cannot remit any guilt, except by declaring and showing that it has been remitted by God; or, to be sure, by remitting guilt in cases reserved to his judgment. If his right to grant remission in these cases were disregarded, the guilt would certainly remain unforgiven.
7. God remits guilt to no one unless at the same time he humbles him in all things and makes him submissive to the vicar, the priest.
8. The penitential canons are imposed only on the living, and, according to the canons themselves, nothing should be imposed on the dying.
9. Therefore the Holy Spirit through the pope is kind to us insofar as the pope in his decrees always makes exception of the article of death and of necessity.
10. Those priests act ignorantly and wickedly who, in the case of the dying, reserve canonical penalties for purgatory.
11. Those tares of changing the canonical penalty to the penalty of purgatory were evidently sown while the bishops slept (Mt 13:25).
12. In former times canonical penalties were imposed, not after, but before absolution, as tests of true contrition.
13. The dying are freed by death from all penalties, are already dead as far as the canon laws are concerned, and have a right to be released from them.
14. Imperfect piety or love on the part of the dying person necessarily brings with it great fear; and the smaller the love, the greater the fear.
15. This fear or horror is sufficient in itself, to say nothing of other things, to constitute the penalty of purgatory, since it is very near to the horror of despair.
16. Hell, purgatory, and heaven seem to differ the same as despair, fear, and assurance of salvation.
17. It seems as though for the souls in purgatory fear should necessarily decrease and love increase.
18. Furthermore, it does not seem proved, either by reason or by Scripture, that souls in purgatory are outside the state of merit, that

is, unable to grow in love.

19. Nor does it seem proved that souls in purgatory, at least not all of them, are certain and assured of their own salvation, even if we ourselves may be entirely certain of it.
20. Therefore the pope, when he uses the words ``plenary remission of all penalties,'' does not actually mean ``all penalties,'' but only those imposed by himself.
21. Thus those indulgence preachers are in error who say that a man is absolved from every penalty and saved by papal indulgences.
22. As a matter of fact, the pope remits to souls in purgatory no penalty which, according to canon law, they should have paid in this life.
23. If remission of all penalties whatsoever could be granted to anyone at all, certainly it would be granted only to the most perfect, that is, to very few.
24. For this reason most people are necessarily deceived by that indiscriminate and high-sounding promise of release from penalty.
25. That power which the pope has in general over purgatory corresponds to the power which any bishop or curate has in a particular way in his own diocese and parish.
26. The pope does very well when he grants remission to souls in purgatory, not by the power of the keys, which he does not have, but by way of intercession for them.
27. They preach only human doctrines who say that as soon as the money clinks into the money chest, the soul flies out of purgatory.
28. It is certain that when money clinks in the money chest, greed and avarice can be increased; but when the church intercedes, the result is in the hands of God alone.
29. Who knows whether all souls in purgatory wish to be redeemed, since we have exceptions in St. Severinus and St. Paschal, as related in a legend.
30. No one is sure of the integrity of his own contrition, much less of having received plenary remission.
31. The man who actually buys indulgences is as rare as he who is really penitent; indeed, he is exceedingly rare.
32. Those who believe that they can be certain of their salvation because they have indulgence letters will be eternally damned, together with their teachers.
33. Men must especially be on guard against those who say that the pope's pardons are that inestimable gift of God by which man is reconciled to him.
34. For the graces of indulgences are concerned only with the penalties of sacramental satisfaction established by man.
35. They who teach that contrition is not necessary on the part of those who intend to buy souls out of purgatory or to buy confessional privileges preach unchristian doctrine.
36. Any truly repentant Christian has a right to full remission of penalty

and guilt, even without indulgence letters.

37. Any true Christian, whether living or dead, participates in all the blessings of Christ and the church; and this is granted him by God, even without indulgence letters.

38. Nevertheless, papal remission and blessing are by no means to be disregarded, for they are, as I have said (Thesis 6), the proclamation of the divine remission.

39. It is very difficult, even for the most learned theologians, at one and the same time to commend to the people the bounty of indulgences and the need of true contrition.

40. A Christian who is truly contrite seeks and loves to pay penalties for his sins; the bounty of indulgences, however, relaxes penalties and causes men to hate them -- at least it furnishes occasion for hating them.

41. Papal indulgences must be preached with caution, lest people erroneously think that they are preferable to other good works of love.

42. Christians are to be taught that the pope does not intend that the buying of indulgences should in any way be compared with works of mercy.

43. Christians are to be taught that he who gives to the poor or lends to the needy does a better deed than he who buys indulgences.

44. Because love grows by works of love, man thereby becomes better. Man does not, however, become better by means of indulgences but is merely freed from penalties.

45. Christians are to be taught that he who sees a needy man and passes him by, yet gives his money for indulgences, does not buy papal indulgences but God's wrath.

46. Christians are to be taught that, unless they have more than they need, they must reserve enough for their family needs and by no means squander it on indulgences.

47. Christians are to be taught that they buying of indulgences is a matter of free choice, not commanded.

48. Christians are to be taught that the pope, in granting indulgences, needs and thus desires their devout prayer more than their money.

49. Christians are to be taught that papal indulgences are useful only if they do not put their trust in them, but very harmful if they lose their fear of God because of them.

50. Christians are to be taught that if the pope knew the exactions of the indulgence preachers, he would rather that the basilica of St. Peter were burned to ashes than built up with the skin, flesh, and bones of his sheep.

51. Christians are to be taught that the pope would and should wish to give of his own money, even though he had to sell the basilica of St. Peter, to many of those from whom certain hawkers of indulgences cajole money.

52. It is vain to trust in salvation by indulgence letters, even though the indulgence commissary, or even the pope, were to offer his soul as security.
53. They are the enemies of Christ and the pope who forbid altogether the preaching of the Word of God in some churches in order that indulgences may be preached in others.
54. Injury is done to the Word of God when, in the same sermon, an equal or larger amount of time is devoted to indulgences than to the Word.
55. It is certainly the pope's sentiment that if indulgences, which are a very insignificant thing, are celebrated with one bell, one procession, and one ceremony, then the gospel, which is the very greatest thing, should be preached with a hundred bells, a hundred processions, a hundred ceremonies.
56. The true treasures of the church, out of which the pope distributes indulgences, are not sufficiently discussed or known among the people of Christ.
57. That indulgences are not temporal treasures is certainly clear, for many indulgence sellers do not distribute them freely but only gather them.
58. Nor are they the merits of Christ and the saints, for, even without the pope, the latter always work grace for the inner man, and the cross, death, and hell for the outer man.
59. St. Lawrence said that the poor of the church were the treasures of the church, but he spoke according to the usage of the word in his own time.
60. Without want of consideration we say that the keys of the church, given by the merits of Christ, are that treasure.
61. For it is clear that the pope's power is of itself sufficient for the remission of penalties and cases reserved by himself.
62. The true treasure of the church is the most holy gospel of the glory and grace of God.
63. But this treasure is naturally most odious, for it makes the first to be last (Mt. 20:16).
64. On the other hand, the treasure of indulgences is naturally most acceptable, for it makes the last to be first.
65. Therefore the treasures of the gospel are nets with which one formerly fished for men of wealth.
66. The treasures of indulgences are nets with which one now fishes for the wealth of men.
67. The indulgences which the demagogues acclaim as the greatest graces are actually understood to be such only insofar as they promote gain.
68. They are nevertheless in truth the most insignificant graces when compared with the grace of God and the piety of the cross.
69. Bishops and curates are bound to admit the commissaries of papal

indulgences with all reverence.

70. But they are much more bound to strain their eyes and ears lest these men preach their own dreams instead of what the pope has commissioned.

71. Let him who speaks against the truth concerning papal indulgences be anathema and accursed.

72. But let him who guards against the lust and license of the indulgence preachers be blessed.

73. Just as the pope justly thunders against those who by any means whatever contrive harm to the sale of indulgences.

74. Much more does he intend to thunder against those who use indulgences as a pretext to contrive harm to holy love and truth.

75. To consider papal indulgences so great that they could absolve a man even if he had done the impossible and had violated the mother of God is madness.

76. We say on the contrary that papal indulgences cannot remove the very least of venial sins as far as guilt is concerned.

77. To say that even St. Peter if he were now pope, could not grant greater graces is blasphemy against St. Peter and the pope.

78. We say on the contrary that even the present pope, or any pope whatsoever, has greater graces at his disposal, that is, the gospel, spiritual powers, gifts of healing, etc., as it is written. (1 Co 12[:28])

79. To say that the cross emblazoned with the papal coat of arms, and set up by the indulgence preachers is equal in worth to the cross of Christ is blasphemy.

80. The bishops, curates, and theologians who permit such talk to be spread among the people will have to answer for this.

81. This unbridled preaching of indulgences makes it difficult even for learned men to rescue the reverence which is due the pope from slander or from the shrewd questions of the laity.

82. Such as: ``Why does not the pope empty purgatory for the sake of holy love and the dire need of the souls that are there if he redeems an infinite number of souls for the sake of miserable money with which to build a church?'' The former reason would be most just; the latter is most trivial.

83. Again, ``Why are funeral and anniversary masses for the dead continued and why does he not return or permit the withdrawal of the endowments founded for them, since it is wrong to pray for the redeemed?''

84. Again, ``What is this new piety of God and the pope that for a consideration of money they permit a man who is impious and their enemy to buy out of purgatory the pious soul of a friend of God and do not rather, because of the need of that pious and beloved soul, free it for pure love's sake?''

85. Again, ``Why are the penitential canons, long since abrogated and dead in actual fact and through disuse, now satisfied by the granting

of indulgences as though they were still alive and in force?''

86. Again, ``Why does not the pope, whose wealth is today greater than the wealth of the richest Crassus, build this one basilica of St. Peter with his own money rather than with the money of poor believers?''
87. Again, ``What does the pope remit or grant to those who by perfect contrition already have a right to full remission and blessings?''
88. Again, ``What greater blessing could come to the church than if the pope were to bestow these remissions and blessings on every believer a hundred times a day, as he now does but once?''
89. ``Since the pope seeks the salvation of souls rather than money by his indulgences, why does he suspend the indulgences and pardons previously granted when they have equal efficacy?''
90. To repress these very sharp arguments of the laity by force alone, and not to resolve them by giving reasons, is to expose the church and the pope to the ridicule of their enemies and to make Christians unhappy.
91. If, therefore, indulgences were preached according to the spirit and intention of the pope, all these doubts would be readily resolved. Indeed, they would not exist.
92. Away, then, with all those prophets who say to the people of Christ, ``Peace, peace,'' and there is no peace! (Jer 6:14)
93. Blessed be all those prophets who say to the people of Christ, ``Cross, cross,'' and there is no cross!
94. Christians should be exhorted to be diligent in following Christ, their Head, through penalties, death and hell.
95. And thus be confident of entering into heaven through many tribulations rather than through the false security of peace (Acts 14:22).[(195)]

فصل سوئم

سائنس اور کیتھولک چرچ کا تصادم

نشاۃ ثانیہ میں تحریکِ انسان دوستی اور تحریکِ اصلاح مذہب کے بعد تیسری اہم ترین پیش رفت سائنس تھی جس کا کیتھولک چرچ کے ساتھ تصادم ہوا۔ اس مضمون کو عموماً "مذہب اور سائنس کا تصادم" کے عنوان کے تحت بیان کیا جاتا ہے لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ اس تصادم کو "مذہب اور سائنس کے تصادم" کی بجائے "کیتھولک چرچ اور سائنس کے تصادم" کا نام دیا جانا چاہیے۔ لہٰذا میں نے یہ فصل اسی عنوان سے قائم کی ہے۔

دورِ حاضر میں یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ مذہب اور سائنس کا دائرہ کار مختلف ہے۔ یعنی مذہب کی اپنی ایک الگ ڈومین اور الگ ذرائع علم ہیں جبکہ سائنس کی ڈومین بالکل الگ اور اس کے ذرائع علم بھی بالکل دوسرے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ مذہب بالعموم اخلاقیات اور مابعدالطبیعیات سے بحث کرتا ہے، اس کا دائرہ عمل مابعدالطبیعیاتی ہے اور بنیادی طور پر مذہب انسان کی داخلی زندگی سے سروکار رکھتا ہے۔ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ سائنس کا دائرہ عمل مادی اور طبعیاتی دنیا ہے۔ جہاں مذہب کا بنیادی ذریعہ علم وحی ہے وہاں سائنسی علم کا کلیتاً انحصار حواس خمسہ اور عقل کے ذرائع پر ہے۔ المختصر مذہب مابعدالطبیعیاتMetaphysicsکا علم ہے جبکہ سائنس طبعیاتPhysicsکا علم ہے۔

(مذہب کے برعکس "دین" (اسلام) ایک بالکل مختلف شے ہے۔ مذہب عموماً انسان کی داخلی، اخلاقی اور مابعدالطبیعیاتی زندگی کا نظام وضع کرتا ہے جبکہ دین نا صرف یہ بلکہ انفرادی، خاندانی، معاشرتی، اجتماعی، سیاسی زندگی غرض حیات کی تمام جہتوں پر حاوی ہوتا ہے۔ مذہب کے برعکس دین ایک مکمل نظام اور ضابطہ حیات ہوتا ہے۔ لیکن فی الحال ہم دین اور مذہب کے فرق کو ملحوظ رکھے بغیر، مطلّقاً مذہب اور سائنس کے حوالے سے بات کریں گے اور یہاں مذہب سے میری مراد عیسائیت ہے۔)

گزشتہ ڈیڑھ سو سال میں مذہب اور سائنس کے موضوع پر سینکڑوں کتب لکھی گئی ہیں۔ محققین نے

ان کے باہمی تعلق کے حوالے سے متعدد نکتہ ہائے نظر پیش کیے ہیں۔ اگر ہم اس موضوع کی تمام کتب کا خلاصہ بیان کریں تو مذہب اور سائنس کا باہمی تعلق تین طرح سے بیان کیا گیا ہے؛

1۔ مذہب اور سائنس کے تعلق پر انیسویں اور بیسویں صدی کا مقبول ترین تصور یہ تھا کہ نا صرف ان دونوں کے راستے اور منزلیں جدا ہیں بلکہ یہ دونوں ایک ساتھ کبھی چل بھی نہیں سکتے، یعنی مذہب اور سائنس ایک دوسرے سے براہ راست متصادم ہیں۔ ان دونوں میں صلح صفائی اور جمع و تطبیق کی کوئی صورت نہیں بنتی۔ ایک وقت میں یا تو مذہب کو رکھا جا سکتا ہے یا سائنس کو۔ اس تصور کو "تصادم کا نکتہ نظر Conflict Thesis" کہا جاتا ہے جس کے اہم ترین نمائندے انیسویں صدی کے دو امریکی محققین ڈاکٹر جان ولیم ڈریپر اور اینڈریو ڈکسن وائیٹ ہیں۔(1)

2۔ دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ مذہب اور سائنس دونوں خدا کی طرف سے ہیں (منزل من اللہ ہیں) اور چونکہ خدا کے قول (مذہب) اور فعل (کائنات/سائنس) میں تضاد نہیں ہو سکتا اس لیے مذہب اور سائنس (سائنسی حقائقScientific Facts) میں تصادم نہیں ہو سکتا۔ بلکہ بعض مفکرین (مثلا مارٹن لوتھر) نے یہاں تک کہا کہ بائبل کو فطرت کی روشنی میں سمجھنا چاہیے یعنی اس نے مذہب کو سائنس کے تابع کر دیا۔ اس نقطہ نظر کے مطابق سائنس اور مذہب دونوں باہم متصادم نہیں بلکہ معاون ومددگار ہیں اور ایک دوسرے کے بغیر ادھورے ہیں۔ آئن سٹائن کا مشہور قول اسی تناظر میں ہے کہ مذہب سائنس کے بغیر اندھا ہے اور سائنس مذہب کے بغیر لنگڑی ہے۔

"Science without religion is lame, religion without science is blind."(196)

یہ نقطہ نظر بیشتر سائنسدانوں، پروٹسٹنٹ عیسائیوں اور عام لوگوں کا ہے۔ انیسویں صدی میں فرانسیسی سائنسدان پیری دوہیم Pierre Duhemاور جاکی اسٹینلےاس سلسلے کے دو اہم نام ہیں۔ اسی میں ایک گروہ "متجدد مسلم مفکرین/ماڈرنسٹ مسلمز" کا ہے جن کے نزدیک اگر کہیں مذہب وسائنسی حقائق میں تعارض ہو جائے تو اس صورت میں سائنسی حقائق کی روشنی میں تعبیرِ مذہب کی جدید تشکیلReconstruction کر

---

1 تفصیلات کیلئے دیکھئے

The History of Conflict between Religion and Science by Dr. John William Draper (1811-82)

ڈریپر کی کتاب کا اردو ترجمہ "معرکہ مذہب وسائنس" کے نام سے مولانا ظفر علی خان نے کیا ہے، جو عام دستیاب ہے۔

A History of the Warefare of Science with Theology in Christendom by Andrew Dickson White (1832-1918)

لینی چاہیے۔ گزشتہ دہائیوں میں سر سید احمد خان کا حلقہ اور دور حاضر میں جاوید احمد غامدی اسی فکر کے حامل ہیں۔

3۔ تیسرا نکتہ نظر یہ ہے کہ مذہب اور سائنس دو بالکل مختلف مناہج علم ہیں، دونوں کا آپس میں نہ تو دشمنی کا کوئی تعلق ہے اور نہ دوستی کا۔ دونوں الگ الگ اقالیم ہیں، اور یہ دونوں ایک دوسرے سے متعارض ہونے کے باوجود بھی اکٹھے رہ سکتے ہیں۔ مثلاً یہ عین ممکن ہے کہ ایک سائنسدان اپنے سائنسی نظریات کی بنیاد پر ملحد ہو جبکہ مذہبی عقائد کی بنیاد پر مسیحی ہو۔ اس نقطہ نظر کے مطابق مذہب کا تعلق آپ کے عقائد سے ہے جبکہ سائنس کا تعلق مادی دنیا سے ہے، ہمیں دونوں کو قریب لانے یا دور لے جانے کی ہر گز فکر نہیں کرنی چاہیے بلکہ دونوں کو ان کی الگ الگ حیثیت میں دیکھنا چاہیے۔

یہ تین نقاط ہائے نظر تومذہب اور سائنس کے مطلق تعلق کے بارے میں ہیں لیکن اس فصل میں میرا مقصد نشاۃ ثانیہ میں پیش آنے والے تصادم مابین مذہب و سائنس کو تاریخی حوالے سے بیان کرنا ہے تاکہ مغربی الحاد کے پس منظر سے کما حقہ آگاہی حاصل ہو سکے۔ سولہویں صدی میں عیسائیت اور سائنس میں جو جنگ بپا ہوئی اس کا میدان علم الکائنات Cosmology اور علم الارض Geology تھا۔ بعد ازاں یہ تصادم دوسرے علوم مثلاً حیاتیات تک بھی پھیل گیا۔ جن مسائل میں نزاع ہوا ان میں سے دو اہم یہ ہیں؛

1۔ زمین کی شکل و صورت — Shape and Size of Earth

2۔ ماہیت عالم - Structure of Universe

زمین کی شکل و صورت

مصری، بابلی، چینی، ہندی اور دیگر قدیم تہذیبوں میں زمین کی شکل و صورت کے حوالے سے یہ تصور پایا جاتا تھا کہ زمین چپٹیFlat ہے یعنی اس کی سطح ایک تختے کی طرح بالکل ہموار ہے۔ اس تصور کو Flat Earth Theory کہا جاتا ہے۔ قدیم اہل علم نے نا صرف زمین کو چپٹی قرار دیا بلکہ یہ بھی کہا کہ زمین کے چار کونے ہیں یعنی یہ چوکور شکل کی ہے۔ لیکن یہ تصور زیادہ مقبول نہ ہوا۔ اس کے بر عکس غالب تصور یہ رہا کہ زمین ڈسک کی طرح گول اور چپٹی ہے۔ (زمین کے چوکور ہونے کا تصور صرف چینیوں کے ہاں پایا جاتا تھا۔) گویا زمین کے کرویSpherical/Globe ہونے کا تصور قدیم تہذیبوں میں نہیں پایا جاتا تھا۔ یہ تصور سب سے پہلے چھٹی صدی قبل مسیح میں یونانی فلسفی فیثا غورث نے پیش کیا اور بعد ازاں یونانیوں سے دیگر اقوام کی طرف منتقل ہوا۔

سمیری یا سومر Sumer عراق کی ایک قدیم تہذیب کا نام ہے جو چار ہزار سال قبل مسیح سے لے کر تین ہزار سال قبل مسیح تک دریائے دجلہ وفرات کے درمیان آباد تھی۔ کچھ مؤرخین کا ماننا ہے کہ سومر 5500 اور 4000 ق م کے درمیان میں پہلی مرتبہ یہاں آباد ہوئے۔ سومیریوں کے خیال میں دنیا چپٹی تھی۔ لیکن اس کے اوپر ایک ٹھوس گنبد ہے جو زمین کی فضا اور آسمان کے درمیان حائل ہے اور آسمان اور زمین کو جدا کرتا ہے۔ ان کے مطابق فضائے ارض کے روشن حصوں نے مل کر سورج، چاند، سیارے اور ستارے بنائے۔ تمام اجرام فلکی بذات خود روشن ہیں، یعنی ان کی روشنی سورج اور ستاروں سے مستعار نہیں۔

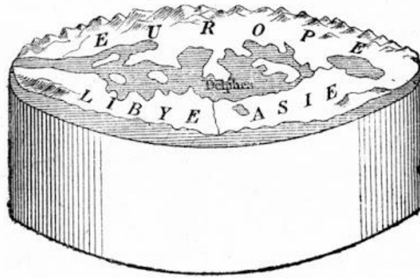
سلطنتِ بابل یعنی بابلونیا (Babylonia) ان دو سلطنتوں کا نام ہے جو جنوبی میسوپوٹیمیا (موجودہ عراق) میں قائم ہوئیں۔ قدیم بابی لونیا (تقریباً 1750 تا 1200 ق م) کا بانی حمورابی تھا اور نیا بابی لونیا یا کلدانی سلطنت جو چھٹی صدی قبل مسیح میں شاہ نبیو پولسار نے اشوری سلطنت کے کھنڈروں پر قائم کی اور جسے شاہ بخت نصر نے عروج بخشا، ان دونوں ہی سلطنتوں کا دار الحکومت بابل تھا۔ 539 ق م میں سائرس اعظم نے بابی لونیا کو سلطنت فارس (ایران) میں شامل کر لیا۔ بابی لونیا اپنے عہد کا مہذب ترین ملک تھا۔ لوگ مظاہر پرست تھے لیکن انھیں مذہب سے زیادہ دنیا میں دلچسپی تھی۔ انھوں نے دیوی دیوتاؤں کے معبد بھی بنائے لیکن ان سے کہیں زیادہ پر شکوہ شہر اور باغات تعمیر کیے۔ یہ علم ریاضی کے ماہر تھے۔ سب سے پہلے انھوں ہی نے علم ہیئت کو سائنس کا درجہ دیا۔ بابل کا برج دراصل رصدگاہ تھی۔ بابلیوں کا تصور ارض و سماء بھی سمیریوں سے ملتا جلتا تھا۔ وہ سمجھتے تھے کہ سورج مشرق میں واقع ایک بہت بڑے سوراخ سے آسمان پر طلوع ہوتا ہے اور شام کے وقت مغرب میں واقع ایک سوراخ میں داخل ہو جاتا ہے۔ اگلی صبح دوبارہ مشرقی سوراخ سے طلوع ہوتا ہے اور اس طرح روزانہ کی بنیاد پر یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ بابلی نا صرف زمین کے چپٹی ہونے کے قائل تھے بلکہ وہ پانچ سیاروں کے بارے میں بھی جانتے تھے۔ بابلیوں کے ہاں یہ تصور پایا جاتا تھا کہ زمین سمندر مضبوط بنیادوں پر قائم ہے اور فوت شدگان مرنے کے بعد زمین کی تہہ میں چلے جاتے ہیں۔ گویا روحوں کا مسکن زمین کے نیچے ہے۔ سومیریوں کی طرح وہ بھی سمجھتے تھے کہ زمین پر ایک گنبد نما ٹھوس پیالہ ہے۔

یونانیوں کے ہاں، ما قبل سقراطی دور کے بیشتر اہل علم مثلاً شعراء میں ہومر اور ہیسویڈ زمین کے چپٹی (فلیٹ) ہونے کے قائل تھے۔ ذیل میں چند معروف یونانی فلسفیوں کے تصورات کا تعارف دیا گیا ہے۔

تھیلیز	تھیلیز پہلا یونانی فلسفی تھا جو یونان کے سات مسلمہ دانشوروں میں سے ایک ہے۔ اس

-640 545ق م	کے تصورِ ارض و سماء کی بنیاد بھی قدیم تہذیبوں کے علوم ہی تھے۔ اس نے کہا کہ زمین ایک تختے کی مانند پانی کی سطح پر تیر رہی ہے۔ جب سمندری موجیں اس تختے سے ٹکراتی ہیں تو زمین پر زلزلے آتے ہیں۔
انیکسمنڈر -611 547ق م	انیکسمنڈر تھیلز کا شاگرد تھا۔ اس نے کہا کہ زمین چپٹی اور گول ہے۔ اس کی مثال کیک کی سی ہے جیسے کیک کا قطر اس کی اونچائی سے زیادہ ہوتا ہے ایسے ہی زمین بھی کیک یا سیلنڈر نما ہے۔ اس کی چوڑائی اس کی اونچائی سے تین گنا ہے۔ اس نے دنیا کا ایک نقشہ بھی پیش کیا جس کے مطابق زمین یورپ، لیبیا اور ایشیاء کے تین خطوں میں منقسم ہے اور اس کے چاروں اطراف میں پانی ہے، سورج، چاند، ستارے اور تمام اجرام فلکی اس کے گرد محو گردش ہیں۔ یہ تمام اجرام فلکی خلا میں واقع ہیں۔ اس کے خیال میں زمین کی بنیاد سمندر کی بجائے ہوا ہے، یعنی زمین ہوا پر کھڑی ہے۔ جب ہوا بڑے پیمانے پر تہلکہ مچاتی ہے تو زمین پر زلزلہ آتا ہے۔

The cylindrical earth envisioned by Anaximander, early 6th cent. BCE
(Illustration by Léon Benett: C. Flammarion, *Histoire du ciel*, Paris, 1872, p. 289)



فیثا غورث -582 500 ق م	فیثا غورث معروف یونانی فلسفی تھا۔ اس نے جیومیٹری اور حساب میں انقلابی کارنامے سرانجام دیے۔ اس نے سب سے پہلے دعویٰ کیا کہ زمین چپٹی نہیں بلکہ کروی الشکل Sphere ہے اور ایسا نہیں کہ سورج زمین کے گرد گھومتا ہے بلکہ زمین سورج کے گرد گھوم رہی ہے۔ اس نے مشاہدہ کیا کہ کروی اشیاء کا سایہ گول ہوتا ہے، اس نے یہ بھی مشاہدہ کیا کہ چاند گرہن کے وقت زمین کا جو عکس چاند پر پڑتا ہے وہ بھی گول ہے، اس سے اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ زمین ایک کرہ Globe ہے۔ طول بلد اور عرض بلد کا تصور بھی فیثا غورث نے پیش کیا۔ فیثا غورث ہی نے مقام ابعاد Antipodes کا تصور

	پیش کیا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ نظریہ شمسی المرکز Heliocentricism کا بانی فیثا غورث ہے۔
انیکسمنیز 525ق م	یونانی فلسفی تھا۔ اس کے تصورات بھی دیگر یونانی فلاسفہ کی طرح تھے۔ وہ بھی یہی کہتا تھا کہ زمین چپٹی ہے، لیکن اس نے کہا کہ سورج افق پر کسی سوراخ سے داخل یا خارج نہیں ہوتا، بلکہ دور دراز کسی علاقے میں ایک بہت بڑا پہاڑ ہے، روز شام کو سورج اس پہاڑ کے پیچھے چلا جاتا ہے۔
ارسطو 384-322 ق م	ارسطو یونان کا عظیم ترین فلسفی تھا جس نے تقریباً ہر علم پر اپنی یادگار کتاب چھوڑی ہے۔ وہ دیگر فلسفیوں کی طرح زمین کو گول تو سمجھتا ہی تھا، لیکن وہ فیثا غورث کی طرح زمین کے کروی الشکل ہونے کی تعلیم دیتا تھا۔ بلکہ اس نے کرویت ارض پر مضبوط دلائل قائم کرکے اسے مستحکم بنیادیں فراہم کیں۔ مثلا 1۔ یہ کہ چاند گرہن کے وقت زمین چاند پر گول سایہ ڈالتی ہے، پس زمین کرہ ہے۔ 2۔ سمندر میں تاحد نگاہ دور جاتی ہوئی کشتی کو دیکھا جائے تو وہ رفتہ رفتہ نظر سے غائب ہو جاتی ہے۔ اوّلا پوری کشتی نظر آرہی ہوتی ہے لیکن جیسے جیسے کشتی مخالف سمت میں آگے کی طرف بڑھتی جاتی ہے تو آہستہ آہستہ وہ نیچے سے غائب ہوتی جاتی ہے اور صرف بادبان نظر آتا ہے۔ پھر رفتہ رفتہ بادبان بھی نظر سے غائب ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ اگر زمین چپٹی ہوتی تو کشتی کو غائب نہیں ہونا چاہیے تھا۔ پس زمین ایک کرہ ہے۔ فیثا غورث کی طرح ارسطو زمین کو کرہ تو مانتا تھا لیکن اس کے برعکس وہ مرکزیتِ شمس کی بجائے مرکزیت زمین کا درس دیتا تھا۔ اس کے نزدیک زمین ساکن ہے اور تمام اجرام فلکی اس کے گرد چکر کاٹتے ہیں۔ اس تصور کو انگریزی میں Geocentricism اور Geocentric Theory کہا جاتا ہے۔ اس پر مفصل گفتگو میں آگے چل کر کروں گا۔

ڈاکٹر ولیم ڈریپر (197) کے بقول یہ تو تسلیم شدہ امر تھا کہ زمین لامحدود نہیں ہے کیونکہ ہر شخص جانتا تھا کہ اگر زمین لامحدود ہو تو پھر ضروری تھا کہ وہ سورج اور چاند ستاروں سے ٹکرائے لیکن ایسا کوئی تصور بعید از قیاس تھا۔ ہر انسان دن رات مشاہدہ کرسکتا تھا کہ سورج اور چاند ایک طرف سے آسمان پر طلوع ہوتے ہیں اور دوسری سمت میں غروب ہو جاتے ہیں۔ اس مشاہدے کے دو ہی مطلب ہو سکتے تھے۔ ایک تو یہ کہ زمین

لامحدود ہے، اس کے مشرق و مغرب میں دو نہایت بڑے سوراخ ہیں، صبح کے وقت سورج ایک سوراخ سے اوپر اٹھتا ہے اور دن بھر تپش برسانے کے بعد شام کے وقت دوسری سمت کے سوراخ کے اندر چلا جاتا ہے۔ لیکن یہ مفہوم درست نہ تھا کیونکہ سورج سال بھر ایک ہی مقام سے طلوع نہیں ہوتا تھا، ہر روز اس کے مطلع میں کچھ درجوں کا فرق آ جاتا تھا جس سے یہ لازم آتا تھا کہ زمین کے کناروں پر بے شمار سوراخ ہوں! لہٰذا ایسا تصور قرین قیاس نہیں تھا۔ غرض اہل علم اس بات پر متفق تھے کہ زمین لامحدود نہیں ہے۔

محدود ہونے کے ساتھ ساتھ زمین کے گول اور چپٹی ہونے کا تصور بھی عین فطری تھا کیونکہ ہر شخص کو زمین ایک ہموار سطح کی مانند نظر آتی تھی۔ آپ چھت پر کھڑے ہو کر ادھر ادھر دیکھیں تو آپ کو زمین گول (انڈے کی طرح بیضوی) نظر آئے گی۔ زمانہ قبل از تاریخ سے ہی یونانی جانتے تھے کہ زمین چوکور نہیں ہے۔ چاند پر زمین کے جزوی سائے اور چاند گرہن Lunar Eclipse کے مشاہدوں سے یہ بات ثابت ہو چکی تھی کہ زمین کا سایہ ہمیشہ مدور ہوتا ہے۔ اس مشاہدے سے یہی نتیجہ نکلتا تھا کہ زمین بھی کروی ہونی چاہیے کیونکہ جس جسم کا سایہ کروی ہوتا ہے وہ جسم خود بھی کرہ ہونا چاہیے۔ یونانی فلسفیوں کے علاوہ علمائے کلیسا بھی ان سائنسی دریافتوں سے واقف تھے۔ مثال کے طور پر سینٹ باسل Basil چاند گرہن کی وجہ بیان کرتا ہے کہ

> "The eclipse of the moon, on the other hand, is due to the shadow the earth casts on it when it is a fifteen days' moon and the sun and the moon happen to be at the opposite poles of the highest circle, the sun being under the earth and the moon above the earth. For the earth casts a shadow and the sun's light is prevented from illuminating the moon, and therefore it is then eclipsed."(198)

یعنی چاند گرہن اس وجہ سے واقع ہوتا ہے کہ زمین سورج کی روشنی اور چاند کے درمیان میں آ جاتی ہے جس سے زمین کا سایہ چاند پر پڑتا ہے اور اس پر گرہن رونما ہو جاتا ہے۔

زمین کی شکل کے حوالے سے تیسرا اہم نکتہ یہ تھا کہ آیا یہ چپٹی ہے یا کروی ہے؟ یعنی کیا زمین گیند کی طرح کرہ ہے یا ڈسک کی طرح ہموار اور تخت نما ہے؟ جیسا کہ میں نے پیچھے عرض کیا کہ ماقبل سقراطی فلسفیوں میں بیشتر یہی سمجھتے تھے کہ زمین چپٹی ہے۔ زمین کے کروی الشکل ہونے کا دعویٰ سب سے پہلے فیثا غورث نے کیا اور ارسطو نے اسے پروان چڑھایا اور اس کے بعد جلد ہی فلسفیوں اور اہل مذہب کے ہاں اس بات کو ایک سائنسی حقیقت کے طور پر قبول کر لیا گیا۔

یونانی تاریخ کے کلاسیکل عہد یعنی سقراط، افلاطون اور ارسطو کے زمانے میں ہر کوئی مانتا تھا کہ زمین

گیند کی طرح ایک کرہ ہے۔ البتہ شاذ و نادر لوگ ابھی تک اس کا اقرار نہیں کرتے تھے، وہ زمین کو بدستور ایک گول تختے کی طرح سمجھتے رہے جو پانی پر تیر رہا تھا۔[199] 330ق م کے قریب ارسطو نے باقاعدہ سائنسی تجربات کی بنیاد پر ثابت کر دیا کہ زمین ایک کرہ ہے۔ اس کے بعد یونان اور یونان سے متاثر تمام تہذیبوں میں یہی تصور مقبول عام ہو گیا لیکن ملحدین، دین بیزار طبقات اور حاملین نظریہ تصادم، جن میں ڈاکٹر ولیم ڈریپر کا نام سر فہرست ہے، عیسائی علماء پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ یہ مسیحی بزرگان زمین کو چپٹی ہی مانتے رہے اور اپنے اقوال سے ٹس سے مس نہ ہوئے۔ ڈریپر نے علمائے مسیحیت کا ایک ایسا بھیانک تصور پیش کیا ہے کہ گویا سائنس اور علم کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ یہی علماء تھے۔ شومی قسمت کہ ڈریپر اور اس کے حلقہ فکر کے تمام مصنفین یہ مغالطہ دینے میں کامیاب رہے کہ کولمبس کی امریکہ کی دریافت سے پہلے تک تمام علمائے مسیحیت نظریہ کروی ارض کے خلاف تھے!

حقیقت اس کے بالکل خلاف ہے۔ علمائے مسیحیت میں سے کوئی ایک بھی جید عالم دین ایسا نہیں تھا جس نے کروی ارض کی مخالف کی ہو۔ یہ محض ایک افسانہ ہے۔ بعد کے مؤرخین نے اس افسانے کی قلعی کھول کر رکھ دی ہے۔ ڈریپر کے بہتان کے رد میں جو دو قابل ذکر کتب منظر عام پر آئیں ان میں سے ایک امریکی مؤرخ جیفری برٹن رسل Jeffrey Burton Russell(b.1934) کی کتاب Investigating the Flat Earth ہے، اور دوسری سائنسی مورخ ڈیوڈ لنبرگ David Lindberg (1935-2015) کی کتاب The Beginnings of Western Science ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر عیسائیوں کے ہاں زمین کے چپٹی ہونے کا کوئی مذہبی عقیدہ یا تصور نہیں پایا جاتا تھا تو پھر ان کیتھولک مسیحی علماء پر الزام کس بنیاد پر لگایا گیا؟ جواباً عرض ہے کہ ڈاکٹر ڈریپر کے دعاوی کی بنیاد دو مصنفین پر ہے جن میں سے ایک تیسری صدی کا مصنف لیکٹنٹیس Lactantius ہے جو نصف عمر میں عیسائی ہوا تھا اور دوسرا کوسمس Cosmas Indicopleustes تھا جو چھٹی صدی کا ایک مقرر تھا۔ لیکٹنٹیس نے تمام فلسفیانہ نظریات کو سر سے پاوں تک جھٹلا دیا تھا، جن میں کروی ارض کا نظریہ بھی شامل تھا، اس نے آؤ دیکھا نہ تاؤ اسے بھی رد کر دیا۔ اس کے دعوے اور نظریات اس قدر مضحکہ خیز تھے کہ علمائے مسیحیت نے ان کا رد کرنا بھی پسند نہ کیا اور اسے اس کے حال پر چھوڑ دیا۔ دوسری طرف نسطوری عیسائی کوسمس کی کتاب Christian Topography تھی، جس میں اس نے اپنے خیالات پیش کیے اور بائبل کی عبارات کو ذاتی مفاہیم پہنانے تک سے گریز نہ کیا۔ ڈیوڈ لنبرگ لکھتا ہے کہ

"Cosmas was not particularly influential in

Byzantium, but he is important for us because he has been commonly used to buttress the claim that all (or most) medieval people believed they lived on a flat earth. This claim...is totally false. Cosmas is, in fact, the only medieval European known to have defended a flat earth cosmology, whereas it is safe to assume that all educated Western Europeans (and almost one hundred percent of educated Byzantines), as well as sailors and travellers, believed in the earth's sphericity. The myth of pre-Columbian belief in a flat earth, finally laid to rest by Columbus, was the invention of the American essayist Washington Irving, writing in the 1820s."(200)

یعنی کوسمس بازنطین میں کوئی متاثر کن شخص نہیں تھا لیکن ہمارے لیے وہ اس تناظر میں اہم ہے کہ اسی کی بنیاد پر یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ قرون وسطیٰ کے لوگ (عیسائی) چپٹی زمین کے قائل تھے۔ یہ دعویٰ سراسر غلط ہے۔ حتیٰ کہ (اس زمانے میں) خود کوسمس ہی وہ واحد شخص تھا جو چپٹی زمین کا قائل تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ سو فیصد عیسائی اور بحری جہاز راں کروی ارض پر یقین رکھتے تھے۔ یہ جو افسانہ گھڑا گیا کہ کولمبس سے پہلے لوگ زمین کو چپٹی سمجھتے تھے یہ امریکی مضمون نگار واشنگٹن ارونگ جس نے 1820ء میں کتاب لکھی، کی ایجاد ہے۔ (واشنگٹن کی یہی کتاب ڈاکٹر ڈریپر کا ماخذ تھی۔)

"At the center of everything is the sphere of the earth. Every Medieval scholar of the period agreed on its sphericity, and ancient estimates of its circumference (about 252,000 stades) were widely known and accepted."(201)

یعنی یہ تصور مقبول عام تھا کہ کرہ ارض کائنات کے درمیان میں واقع ہے۔ قرون وسطیٰ کا ہر عالم کروی ارض کے نظریئے کا قائل تھا حتیٰ کہ وہ زمین کے محیط کو بھی جانتے اور مانتے تھے۔

رابرٹ کہتا ہے کہ تمام علمائے مسیحیت زمین کے کروی الشکل ہونے پر متفق تھے، ایک صرف لیکٹنٹیس Lactantius تھا جو اسے چپٹی مانتا تھا۔ وہ لکھتا ہے؛

"The reality is that Lactantius was the only father of the Church (and he was not a highly esteemed patristic witness) who held to the idea of a non-spherical Earth. Every other Father who wrote at length on cosmological issues stated his belief, based on scripture and science, that the Earth was a sphere. But one would never know these essential facts from the biase Copernicus."(202)

کہ حقیقت یہ ہے کہ لیکٹینیس وہ واحد مسیحی عالم تھا، جو زیادہ اہم بھی نہیں تھا، جس نے غیر کروی زمین

کا تصور اپنائے رکھا ورنہ جن بھی علمائے مسیحیت نے علم الفلکیات کے موضوع پر باقاعدہ تحریریں لکھیں، وہ مذہبی اور سائنسی دونوں لحاظ سے کروی ارض کو مانتے تھے لیکن متعصب کوپر نیکس (کے ماننے والے) آپ کو ان حقائق سے ہر گز آگاہ نہیں کریں گے!

میں سمجھتا ہوں کہ علمائے مسیحیت میں سے اگر کسی دوسرے فرد نے کروی الشکل ارض کی مخالفت کی بھی تو اس کی کوئی حیثیت نہیں تھی کیونکہ چہار سو کروی ارض کا نظریہ ہی عام تھا۔ ہاں اوائل زمانوں میں اس حوالے سے بحث ضرور کی گئی کہ آیا زمین کی مخالف سمت Antipodes میں انسان بستے ہیں یا نہیں؟ پہلی صدی عیسوی کا معروف رومی مصنف پلینیوس یہی لکھ رہا ہے؛

> "THERE is here great Debate between learned Men; and contrariwise of the ignorant Multitude: for they hold, that Men are overspread on all Parts upon the Earth, and stand one against another, Foot to Foot: also that the Summit of the Heaven is alike unto all: and in what Part soever Men be, they still tread after the same Manner in the midst. But the common Sort ask, How, then, it happeneth, that they who are opposite against us, do not fall into Heaven?"(203)

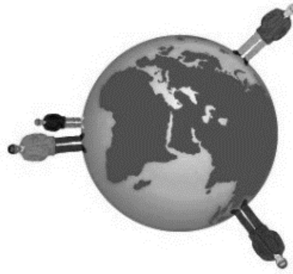
کہ علمی حلقوں میں یہ امر تسلیم شدہ ہے کہ زمین کروی ہے، اور اس پر چاروں سمتوں میں لوگ رہتے ہیں جبکہ دوسری جانب کم علم حضرات یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ایسا کیونکر ممکن ہے! کہ کوئی زمین کی دوسری جانب کھڑا ہو لیکن الٹا ہونے کے باوجود وہ آسمان کی جانب نہ گرے!

متقابل رجلین/مقام ابعاد Antipodes کا تصور فیثاغورث نے متعارف کروایا تھا۔ یونانی زبان میں پاؤں کو Pode کہا جاتا ہے، اینٹی پوڈز یا متقابل رجلین سے اس کی مراد یہ تھی کہ چونکہ زمین ایک گیند کی طرح ہے لہٰذا جس طرح انسان اس گیند پر قطب شمالی میں رہ سکتے ہیں عین اسی طرح قطب جنوبی میں بھی رہ سکتے ہیں۔ یعنی اگر ہم زمین کے قطب شمالی میں کھڑے ہوں تو ہمارے پاؤں قطب جنوبی کی سمت ہوں گے۔ عین اسی طرح کوئی شخص قطب جنوبی میں بھی کھڑا ہو سکتا ہے، اس صورت میں اس کے پاؤں قطب شمالی یعنی ہم سے عین متضاد سمت میں ہوں گے اور وہ زمین پر "کھڑا ہوا" ہی ہو گا، ایسا نہیں ہو گا کہ اسے سر کے بل کھڑا ہونا پڑے یا اگر وہ پاؤں کے بل کھڑا ہو تو گر پڑے۔ فیثاغورث کے مطابق کرہ ارض کے کسی بھی حصے میں رہنے والے شخص کیلئے آسمان کی سمت ایک ہی ہو گی، اسے آسمان اوپر کی سمت ہی نظر آئے گا۔

Pythagoras introduced the concept of Antipodes by being the first to claim that people could live on the opposite side of the

world. PODE is Greek word for feet, so Pythagoras coined the term antipodes, meaning feet pointed in a direction that was opposite.

آج ہمارے لیے یہ حقیقت اتنی اجنبی اور غیر مانوس نہیں جتنی آج سے دو ہزار سال پہلے سمجھی جاتی تھی۔ اس زمانے کا علم نہایت محدود تھا، وہ لوگ گریوٹی کے بارے میں نہیں جانتے تھے اسی لئے antipodes کے تصور کو قبول کرنا عام لوگوں کیلئے نہایت مشکل تھا۔ Antipodes کو اس تصویر کی مدد سے سمجھا جاسکتا ہے؛



اوپر کی تمام بحث میں ہم نے دیکھا کہ قدیم تہذیبوں میں چپٹی اور گول یا چوکور زمین کا تصور پایا جاتا تھا لیکن یونانی مفکرین خصوصا فیثاغورث اور ارسطو نے کروی زمین کا تصور پیش کیا اور اسے دلائل سے ثابت کیا۔ اس کے بعد یونان، روم اور بقیہ تہذیبوں میں کروی ارض کا تصور عام ہو گیا۔ عیسائیت کی آمد کے بعد علمائے کلیسا نے بھی، ماسوائے چند ایک علماء کے، کروی ارض کے تصور کو اپنا لیا۔ علمائے مسیحیت کے ہاں اب بحث زمین کی شکل میں نہیں تھی بلکہ بعض لوگ مقام ابعاد کے تصور کو ماننے کیلئے تیار نہیں تھے۔ وہ یہ تسلیم نہیں کرتے تھے کہ زمین کی الٹی سمت میں بھی لوگ رہ سکتے ہیں کیونکہ یہ علماء گریویٹیشنل فورس سے واقف نہیں تھے۔ ان کیلئے Antipodes کے تصور کو قبول کرنا نہایت دشوار تھا۔ اوّلا تو انہوں نے زمین کی کرویت پر بھی سوال اٹھایا تھا اور کہا تھا کہ ایسا کیسے ممکن ہے کہ زمین کی الٹی سمت کے سمندر کا پانی زمین پر ہی رہے، اسے تو نیچے کی جانب آسمان میں گر جانا چاہیئے! اس کا موثر جواب دیا گیا تو پھر مقام ابعاد میں آبادی کی بحث شروع ہوئی اور انہوں نے دوبارہ یہی اعتراض کیا اور کہا کہ اگر زمین کروی ہے بھی سہی تو تب بھی الٹی سمت میں انسان رہ نہیں سکتے۔

وہ دو چار علمائے کلیسا جو زمین کو چپٹی اور چوکور ماننے پر مصر رہے، انہوں نے عقلی دلائل کے ساتھ ساتھ اپنے مؤقف کے حق میں بائبل سے بھی دلائل فراہم کیے اور بائبل سے ایک پورا علم الفلکیات تخلیق کر لیا۔ انہوں نے قدیم تہذیبی افکار کو بائبل سے جواز فراہم کیا اور بائبل سے نت نئے دلائل تراش لیے حالانکہ

بائبل ایک مذہبی کتاب تھی اور مذہبی کتب سائنسی معلومات کیلئے نازل نہیں ہوا کرتیں۔ ان اِکّا دُکّا مسیحی علماء نے یہ بہت بڑی غلطی کی کہ بائبل کو فلکیات کی بحثوں میں لے آئے۔ بظاہر اس رویے کا کوئی نقصان نہیں تھا لیکن بعد ازاں اس کا نتیجہ مذہب بیزاری کی صورت میں برآمد ہوا۔

ذیل میں بائبل کی چند عبارات نقل کی جارہی ہیں جن سے "مسیحی فلکیات وارضیات" اخذ کی گئی تھی؛

And after these things I saw four angels standing on the four corners of the earth, holding the four winds of the earth, that the wind should not blow on the earth, nor on the sea, nor on any tree.

اِس کے بعد مَیں نے زمِین کے چاروں کونوں پر چار فرِشتے کھڑے دیکھے۔ وہ زمِین کی چاروں ہواؤں کو تھامے ہُوئے تھے تاکہ زمِین یا سَمُندر یا کِسی دَرخت پر ہوا نہ چلے۔(204)

اس عبارت سے یہ استدلال کیا گیا کہ چونکہ اس میں "چار کونوں" کا لفظ آیا ہے لہٰذا خدا کے نزدیک زمین کے چار کونے ہیں، گویا یہ چوکور ہے۔ یہ استدلال درست نہیں تھا، ایک سطحی عقل رکھنے والا فرد بھی بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ یہاں چار کونوں، چار فرشتوں اور چار ہواوں سے چار کا ریاضیاتی عدد مراد نہیں ہے بلکہ سمتیں مراد ہیں۔

And shall go out to deceive the nations which are in the four quarters of the earth, Gog and Magog, to gather them together to battle: the number of whom is as the sand of the sea.

اور اُن قَوموں کو جو زمِین کے چاروں طرف ہوں گی یعنی یاجُوج وماجُوج کو گُمراہ کرکے لڑائی کے لیے جمع کرنے کو نِکلے گا۔ اُن کا شُمار سَمُندر کی ریت کے برابر ہوگا۔(205)

اس عبارت میں "چار اطراف" کا لفظ آیا ہے اور اسے بھی زمین کے چوکور ہونے پر دلیل سمجھا گیا۔

And he shall set up an ensign for the nations, and shall assemble the outcasts of Israel, and gather together the dispersed of Judah from the four corners of the earth.

اور وہ قوموں کے لیے ایک جھنڈا کھڑا کریگا اور ان اسرائیلیوں کو جو خارج کیے گئے ہوں جمع کریگا اور سب بنی اسرائیل کو جو پراگندہ ہونگے زمین کی چاروں اطراف سے فراہم کرے گا۔(206)

یہاں بھی چاروں اطراف سے سمتیں مراد تھیں لیکن ظاہر بینوں نے اس سے ریاضیاتی عدد "4" مراد لے کر بائبل کو اپنی من گھڑت تشریحات کی بھینٹ چڑھا دیا۔

Again, the devil taketh him up into an exceeding high mountain, and sheweth him all the kingdoms of the world, and the glory of them.

پھر اِبلیس اُسے ایک بہُت اُونچے پہاڑ پر لے گیا اور دُنیا کی سب سلطنتیں اور اُن کی شان و شوکت اُسے دِکھائی۔(207)

And the devil, taking him up into an high mountain, shewed unto him all the kingdoms of the world in a moment of time.

اور اِبلیس نے اُسے اُونچے پہاڑ پر لے جا کر دُنیا کی سب سلطنتیں پل بھر میں دِکھائیں۔(208)

ان عبارات سے استدلال کیا گیا کہ بائبل کے مطابق پہاڑ پر کھڑے ہو کر زمین کی "سب" سلطنتیں دیکھی جا سکتی ہیں۔ "سب" سلطنتوں دیکھنا تب ہی ممکن ہے جب زمین کو چپٹی مانا جائے، اب چونکہ خدا نے "سب" کا لفظ استعمال کیا اس لیے ظاہر پرستوں کے مطابق خدا کے نزدیک زمین چپٹی ہے کیونکہ اگر چپٹی نہ ہو تو کسی بلند پہاڑ پر کھڑے ہو کر پوری دنیا کو نہیں دیکھا جا سکتا۔ یہاں لفظ "سب" کو ان ظاہر بینوں نے غلط معنوں میں سمجھ کر ایک غلط نظریہ اخذ کیا ہے۔ یہاں لفظ "سب" سے مراد پوری دنیا کی تمام سلطنتیں نہیں تھیں بلکہ مراد یہ تھی کہ ابلیس اسے بہت اونچے پہاڑ پر لے گیا اور اس مقام سے جتنی زمین نظر آ سکتی تھی، وہ دکھائی۔

علمائے عیسائیت میں سے محض چند ایک علماء ہی نے ایسا غلط استدلال کیا تھا (بعض اب بھی کرتے ہیں) اور بائبل سے قدیم فلسفیانہ اور تہذیبی افکار کو جواز فراہم کرنے کی کوشش کی تھی۔ جبکہ جمہور علمائے مذہب ایسے خیالات نہیں رکھتے تھے۔ بائبل اور مذہب کو جدید سائنس کے خلاف قرار دینے کیلئے جلتی پر تیل کا کام ملحدین، پروٹسٹنٹس اور ظاہر پرستوں نے کیا۔ پروٹسٹنٹ تو پہلے ہی روایتی کیتھولک فرقے سے بیزار تھے اور ملحدین اور مذہب بیزار طبقے کُل مذہب ہی کے خلاف تھے اس لیے انہوں نے بائبل اور کیتھولک علماء پر خوب طعنے کسے اور انہیں ہر طرح سے سائنس دشمن قرار دیا۔ ڈریپر کی کتاب اسی تناظر میں لکھی گئی تھی۔

الحاصل یہ کہ زمین کی شکل و صورت کی بابت قرون وسطیٰ میں کوئی قابل ذکر اختلاف نہیں پایا جاتا تھا۔ فلکیات دان، فلاسفہ، سائنس دان اور کیتھولک علمائے مسیحیت ایک پیج پر تھے۔ چند ظاہر پرستوں نے بائبل کی عبارات سے غلط مفاہیم ضرور اخذ کئے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ کل مسیحیت کا بیانیہ تھا۔ اسی طرح دور حاضر میں بعض مسلمان بھی قرآن مجید سے نظریہ مرکزیتِ ارض اور زمین کو چپٹی ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ ان ظاہر بین مسلمانوں کی آراء کی کوئی ویلیو نہیں۔ جمہور علمائے اسلام اور جدید سائنسی تحقیقات ایک پیج پر ہیں۔ قرون وسطیٰ میں عیسائیت کے معاملے کو بھی اسی تناظر میں سمجھنا چاہیئے۔

ماہیتِ عالم

اوپر کی تمام بحث زمین کی شکل و صورت سے متعلق تھی جس میں میں نے واضح کرنے کی کوشش کی کہ قرونِ وسطیٰ کے مذہب و سائنس کے مابین کرویت ارض پر اجماع تھا۔ مخالفین نے اس اجماع کے خلاف کچھ من گھڑت مفروضے پیش کرکے علمائے مسیحیت کے کردار کو مشکوک بنانا چاہا اور وہ اس میں کامیاب بھی ہوئے لیکن کرویت ارض سے بڑا اور زیادہ اہم مسئلہ کائنات میں زمین کے مقام کا تھا۔ قرونِ وسطیٰ کی تمام تہذیبوں، سائنس اور علمائے مسیحیت کا اس بات پر بھی اجماع تھا کہ زمین کائنات کا مرکز ہے۔ یعنی Geocentricism اس زمانے کا مقبول عام نظریہ تھا۔

چرچ فادرز بنیادی طور پر علمائے دین تھے لیکن وہ فلسفہ و سائنس سے بھی شغف رکھتے تھے۔ صحیح بات تو یہ ہے کہ قدیم زمانوں میں سائنس کوئی الگ اور مستقل مضمون تھا ہی نہیں، بلکہ اس پر مذہب و فلسفے کی گہری چھاپ تھی اور سائنسی طریقہ کار The Scientific Method بھی ابھی متعارف نہیں ہوا تھا۔ علمائے دین بالعموم مذہب، فلسفے اور سائنس پر اچھی خاصی مہارت رکھا کرتے تھے۔

تمام علمائے مسیحیت اور چرچ فادرز اس بات پر پختہ یقین رکھتے تھے کہ انسان اشرف المخلوقات ہے اور زمین کائنات کا مرکز ہے جسے خدا نے انسان کیلئے مسخر کر دیا ہے۔ یہ دونوں مذہبی عقائد تھے۔ اگر ان عقائد کو محض عقیدے تک محدود رکھا جاتا اور سائنسی تحقیقات سے الگ رکھا جاتا تو آج یورپ کے مذہبی حالات اس قدر خراب نہ ہوتے لیکن شومی قسمت کہ علمائے مسیحیت نے اپنے ان عقائد کو سائنسی تحقیقات کے ساتھ خلط ملط کر دیا۔ انسان کے اشرف المخلوقات ہونے کے عقیدے کا تو سائنس کے ساتھ براہ راست کوئی تعلق نہیں تھا البتہ زمین کو کائنات کا مرکز ماننا براہ راست سائنسی موضوع تھا۔ یہاں یہ سوالات نہایت اہمیت کے حامل ہیں کہ چرچ فادرز نے مرکزیتِ ارض کا تصور اخذ کہاں سے کیا تھا؟ اس حوالے سے بائبل کیا کہتی تھی؟

مختصراً، پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ آبائے کلیسا نے مرکزیت ارض کا تصور اپنے پیش رو یونانی فلاسفہ سے اخذ کیا تھا اور دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ بائبل براہ راست اس حوالے سے کچھ نہیں کہتی تھی، لیکن چرچ فادرز نے بائبل کی عبارات کو مروّجہ فلسفہ و سائنس کے مطابق ڈھال لیا اور ان عبارات سے اپنی مرضی کے سائنسی مفاہیم اخذ کر لیے۔ بائبل کہیں بھی صراحت کے ساتھ ایسا کچھ نہیں کہہ رہی تھی کہ زمین کائنات کا مرکز ہے، ساکن ہے اور سورج اس کے گرد محو حرکت ہے لیکن چونکہ ایسے تصورات پیش رو فلسفیوں کے ہاں تسلیم شدہ تھے اس لیے چرچ فادرز نے مناسب جانا کہ بائبل کی ایسی تشریحات پیش کی جائیں جو فلسفہ و مذہب

سے مطابقت رکھتی ہوں تاکہ اس سے مذہب کی سچائی پر استدلال کیا جاسکے۔ لیکن علمائے مسیحیت کی اس تباہ کن سوچ نے اتنے شدید نتائج پیدا کیے کہ پورا یورپ الحاد کے دہانے پر آ کھڑا ہوا۔

یورپ میں تیسری صدی قبل مسیح سے پہلے نظریہ ارضی المرکز مسلمہ مذہبی و سائنسی حقیقت کے طور پر مانا جاتا تھا۔ تمام تہذیبوں، علمی حلقوں، فلاسفہ اور بت پرستانہ و یہودی مذاہب میں یہ نظریہ عام تھا البتہ چند ایک فلاسفہ ایسے بھی گزرے جنہوں نے اس نظریئے کی مخالفت کی اور شمسی المرکز کا نظریہ پیش کیا۔

نظریہ ارضی المرکز Geocentricism ایک قدیم فلکیاتی نظریہ ہے جس کے مطابق؛

1۔ زمین Earth کائنات Universe کے عین وسط میں واقع ہے۔

2۔ زمین ساکن Stationary ہے۔

3۔ سورج، چاند، سیارے اور ستارے زمین کے گرد محو گردش ہیں۔

4۔ کائنات ایک عظیم کرہ ہے جو بنیادی طور پر تین حصوں میں منقسم ہے۔

5۔ اوپر گنبد نما ٹھوس آسمان ہے، جس میں دروازے اور کھڑکیاں ہیں۔

6۔ درمیان میں زمین ہے جس کے اوپر فضا ہے جہاں بادل، سورج، چاند، ستارے اور سیارے واقع ہیں۔

7۔ اور نیچے پاتال ہے جو روحوں اور مُردوں کا مسکن ہے۔

یہ نظریہ ارضی المرکز کی ایک سادہ تصویر ہے۔ بعد ازاں سائنسدانوں، اہل مذہب اور فلاسفہ نے اس نظریئے میں مختلف ترامیم کیں اور اپنی روایات کے مطابق اس کی نوک پلک سنواری۔

یہ تصور یونان میں بھی عام تھا اور پندرہویں صدی تک اسے تسلیم کیا جاتا رہا۔ سب سے پہلے ایک جامع ارضی المرکز کا تصور انکسمنڈر نے پیش کیا۔ اس نے زمین کی شکل کا موازنہ ایک اُسطوانے سے کیا۔ اِس نظریے کے مُطابق اُسطوانہ نما یہ زمین ایک بُلند اور مرکزی مقام پر مقرر ہے اور اِس کے گرد غیر مرئی پہیے چکر کاٹ رہے ہیں اور اِن پہیوں میں دیگر سوراخ ہیں۔ چنانچہ پہیوں کے اِن سوراخوں کے ذریعہ انسان ایک چھپی آگ کو دیکھ سکتا ہے (یہاں اِس مِثالی منظر نامے میں زمین سے دکھنے والی تمام روشنیوں، مثلاً سورج، چاند، ستاروں اور سیاروں، کے لیے ایک ایک سوراخ متعین تھا)۔

چوتھی صدی ق م میں افلاطون نے زیادہ جامع تصور پیش کیا اور کہا کہ زمین کائنات کے مرکز میں ایک ساکن کرہ ہے اور کروی اجرام فلکی مختلف مداروں میں اس کے گرد حرکت میں ہیں۔ ان مداروں یا دائروں کو

یکے بعد دیگرے اس طرح سے رکھا گیا کہ ہر دائرے کے باہر ایک اور دائرہ ہے۔ ان کی ترتیب میں سب سے پہلا دائرہ چاند کا تھا، پھر سورج، پھر زہرہ، پھر عطارد، پھر مریخ، پھر مشتری، پھر زحل اور آخر میں ثابت کواکب تھے۔ افلاطون کے بعد ارضی المرکز نظریئے کو ارسطو نے آگے بڑھایا اور اس میں بہت سے اضافے کیے لیکن دوسری صدی عیسوی میں مصری فلکیات دان بطلیموس Ptolemy نے اس نظریئے کو اتنی شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا کہ پھر یہ نظریہ اسی کے نام سے منسوب ہو گیا اور "بطلیموسی نظام" کہلایا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلم ڈسکورس میں بھی اس نظام کو بطلیموس کے ساتھ منسوب کیا گیا۔

قرون وسطیٰ کے مسیحی علماء نے بائبل کی عبارات سے جس قسم کی کائنات کا تصور پیش کیا تھا، وہ ڈریپر کی زبانی یوں ہے کہ زمین ایک چپٹی سطح ہے (اس کی تردید میں کر چکا ہوں) جس پر آسمان گنبد کی طرح قائم ہے یا بقول سینٹ آگسٹائن جھلی کی طرح کھنچا ہوا ہے۔ آسمان میں سورج، چاند اور ستارے اس غرض سے حرکت کرتے ہیں کہ انسان کو روزانہ روشنی پہنچائیں۔ زمین اس مادہ سے جسے خدا نے عدم سے پیدا کیا ان تمام حیوانات اور نباتات سمیت جو اس پر آباد ہیں، چھ دن میں تیار ہوئی۔ آسمان کے اوپر بہشت ہے اور زمین کے نیچے ایک تاریک اور آتشیں مقام میں پاتال یا دوزخ ہے۔ زمین کائنات کا مرکز ہے اور باقی تمام اجرام فلکی و غیر فلکی اجسام اس کے تابع اور اس کے فائدے کی غرض سے بنائے گئے ہیں۔ انسان کو زمین میں خاک میں سے بنایا گیا ہے۔ اوّل اوّل وہ اکیلا تھا مگر بعد میں اس کی ایک پسلی سے عورت بنائی گئی۔

اگرچہ بطلیموسی نظام پندرہ سو سال دنیا کا مقبول ترین فلکی نظام رہا لیکن اس کے برعکس چند ایک فلکیات دانوں نے شمسی المرکز Heliocentricism کا نظریہ بھی پیش کیا جس کے مطابق زمین ہرگز ساکن نہیں بلکہ سورج ساکن ہے اور زمین سمیت تمام اجرام فلکی اس کے گرد حرکت میں ہیں۔ شمسی المرکز Heliocentric Theory کا تصور سب سے پہلے فیثاغورث نے پیش کیا تھا[1]۔ اس کے بعد اسٹارکس Aristarchus of

---

[1]) For germs of heliocentric theory planted long before, see Sir G. C. Lewis; and for a succinct statement of the claims of Pythagoras, Philolaus, Aristarchus, and Martianus Capella, see Hoefer, Histoire de V Astronomic, 1873, p. 107 et sea.; also Heller, Geschichte der Physik, Stuttgart, 1882, vol. i, pp. 12, 13; also pp. 99 et seq. For germs among thinkers of India, see Whewell, vol. i, p. 277; also Whitney, Oriental and Linguistic Studies, New York, 1874; Essay on the Lunar Zodiac, p. 345. For the views of Vincent of Beauvais, see his Speculum Naturale, lib. xvi, cap. 21. For Cardinal d'Ailly's view, see his treatise De Concordia Astronomicce Veritatis cum Theologia (in his Ymago Mundi and separately). For general statement of De Cusa's work, see Draper, Intellectual Develop??ient of Europe, p. 512. For skilful use of De Cusa's view in order to mitigate censure upon the Church for its treatment of Copernicus's discovery, see

Samos اور چند ایک دوسرے فلکیات دانوں نے اس پر مزید کام کیا لیکن نظریہ ارضی المرکز اتنا زیادہ معروف تھا کہ شمس مرکزی نظریئے سے یکسر صرف نظر کر لیا گیا۔ ارضی المرکز کی مقبولیت کی اصل وجہ یہ بنی کہ یہودی اور مسیحی علماء نے اسے دین کے ساتھ منسوب کرکے اپنے ایمان کا حصہ بنا لیا حالانکہ بائبل کے مطابق یہ کوئی عقیدہ یا مذہبی ایمان نہیں تھا لیکن چونکہ دین کا علم، اور خدائی احکامات و تعلیمات کی تعبیر کا حق صرف علماء کے پاس تھا اس لئے عوام الناس نے اپنے اکابرین کی آراء پر آمنّا وصَدَقنا کہا اور ان کی فلکیاتی آراء کو بھی دین سمجھ کر من و عن قبول کر لیا۔ بعد ازاں مسیحیت میں طے یہ پایا کہ جو کوئی بھی نظریہ ارض مرکزی[1] کا انکار کرے وہ بدعتی ہوگا اور اسے بدترین سزا دی جائے گی۔

سائنس کی تخلیق میں کوپر نیکس، کیپلر، گلیلیو، فرانسس بیکن اور نیوٹن نہایت ممتاز اور نامور شخصیات

----

an article in the Catholic World for January, 1869. For a very exact statement, in a spirit of judicial fairness, see Whewell, History of the Inductive Sciences, p. 275 and pp. 379, 380. In the latter, Whewell cites the exact words of De Cusa in the De Docta Ignorantia, and sums up in these words: " This train of thought might be a preparation for the reception of the Copernican system; but it is very different from the doctrine that the sun is the centre of the planetary system." Whewell says: " De Cusa propounded the doctrine of the motion of the earth more as a paradox than as a reality. We can not consider this as any distinct anticipation of a profound and consistent view of the truth." On De Cusa, see also Heller, vol. i, p. 216. For Aristotle's views, and their elaboration by St. Thomas Aquinas, see the De Ccelo et Mundo, sec. xx, and elsewhere in the latter. It is curious to see how even such a biographer as Archbishop Vaughan slurs over the Angelic Doctor's errors. See Vaughan's Life and Labours of St. Thomas of Aqtiin, pp. 459, 460.

[1]) For passage cited from Clement of Alexandria, see English translation, Edinburgh, 1869, vol. ii, p. 368; also the Miscellanies, Book V, cap. vi. For typical statements by St. Augustine, see De Genesi, ii, cap. ix, in Migne, Pair. Lat.} tome xxxiv, pp. 270, 271. For Origen's view, see the De Principiis, lib. i, cap. vii; see also Leopardi's Errori Populari, cap. xi; also Wilson's Selections from the Prophetic Scriptures in Ante-Nicene Library, p. 132. For Philo Judaeus, see On the Creation of the World, chaps, xviii and xix, and On Monarchy, chap. i. For St. Isidore, see the De Ordine Creaturarum, cap. v, in Migne, Pair. Lat., lxxxiii, pp. 923-925; also, 1000, 1001. For Philastrius, see the De Hceresibus, chap, cxxxiii, in Migne, tome xii, p. 1264. For Cosmas's view, see his Topographia Christiana, in Montfaucon, CoL Nov, Patrum, ii, p. 150,

As to the respectability of the geocentric theory, etc., see Grote's Plato, vol. iii, p. 257; also Sir G. C. Lewis's Astronomy of the Ancients, chap, iii, sec. I, for a very thoughtful statement of Plato's view, and differing from ancient statements. For plausible elaboration of it, and for supposed agreement of Scripture with it, see Fromundus, Anti-Aristarchus, Antwerp, 1631; also Melanchthon's Initia Doctrines Physica. For an admirable statement of the theological view of the geocentric theory, antipodes, etc., see Eicken, Geschichte und System der mittelalterlicheit Weltanschauung, pp. 618 et sea.

ہیں۔ کوپر نیکس پولینڈ کاایسا کلیسائی تھا جس کی راسخ الاعتقادی ناقابل مواخذہ تھی۔ جوانی میں ہی اس نے اٹلی کا سفر کیا اور نشاۃ ثانیہ کی فضا کو جذب کیا۔ ڈریپر لکھتا ہے کہ کوپر نیکس نے 1507ء میں ایک کتاب "ادوارِ اجرامِ فلکی"(1) لکھی۔ کوپر نیکس نے جوانی میں ہی اٹلی کا سفر کیا تھا اور فن ہیت کی تکمیل کے بعد روما میں ریاضی کا درس بھی ایک عرصہ تک دیتا رہا تھا۔ فلکیات پر نظام بطلیموس اور فیثا غورث کے نظریات کے عمیق مطالعے سے وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ فیثا غورث کا نظریہ شمس المرکز ہی درست ہے۔ اپنی اس کتاب میں کوپر نیکس نے اسی نظریئے کی تائید و توثیق کی ہے لیکن وہ جانتا تھا کہ اس کے یہ نظریات مسلمہ عیسوی فلسفہ و سائنس کے خلاف ہیں اور وہ یہ بھی جانتا تھا کہ اس کی یہ کتاب محکمہ احتساب اور کلیسائی مظالم کو دعوت دے گی۔ اس ڈر کے مارے کہ کتاب شائع ہونے کے بعد خدا جانے اس پر کیا کیا مظالم توڑے جائیں، اس نے چھتیس سال تک کتاب کو شائع نہیں کروایا۔ وہ اسی شش و پنج میں رہا کہ ممکن ہے کہ مصلحت اسی میں ہو کہ فیثا غورث کی طرح اپنی معلومات کو کتابی شکل میں شائع کرنے کی بجائے سینہ بہ سینہ اپنے شاگردوں تک منتقل کیا جائے لیکن آخر کار اپنے پادری دوست شومبرگ کے بے حد اصرار پر اس نے اپنی یہ کتاب 1543ء میں شائع کروانے کیلئے دے دی۔ 24 مئی 1543ء کو جب مطبع سے چھپ کر کتاب کوپر نیکس کے پاس پہنچی تو اس وقت وہ بستر مرگ پر پڑا دم توڑ رہا تھا۔ کتاب کا حشر وہی ہوا جس کا اسے ڈر تھا، محکمہ احتساب نے اسے الحادی کتاب قرار دے کر ممنوعہ کتب کی فہرست میں ڈال دیا اور اس کتاب کا پڑھنا جرم قرار دے دیا گیا اور کہا گیا کہ "یہ وہ باطل فیثا غورثی مذہب ہے کہ جو کتب مقدسہ کی ضد ہے۔"(209)

کوپر نیکس نے اپنی کتاب کا انتساب پاپائے روم پال ثالث کے نام لکھا اور معذرت خواہانہ لہجے میں، مقدمے میں، لکھا کہ وہ محض ایک ریاضیاتی قیاس کے طور پر یہ کتاب لکھ رہا ہے۔

> "Therefore, having obtained the opportunity from these sources, I too began to consider the mobility of the earth. And even though the idea seemed absurd, nevertheless I knew that others before me had been granted the freedom to imagine any circles whatever for the purpose of explaining the heavenly phenomena. Hence I thought that I too would be readily permitted to ascertain whether explanations sounder than those of my predecessors could be found for the revolution of the celestial spheres on the assumption of some motion of

----

1) De Revolutionibus Orbium Coelestium (On the Revolutions of the Heavenly Spheres) by Nicolaus Coperncus

the earth."(210)

یعنی میں نے صرف بطور تجربہ اس بات کی تحقیق کرنے کی جراءت کی ہے کہ اگر زمین کو متحرک مان لیا جائے تو آیا یہ ممکن ہے کہ اجرام سماوی کی گردش کی جو توجیہات متقدمین نے کی ہیں، ان سے کوئی زیادہ بہتر اور معقول توجیہ ہمارے ہاتھ آ جائے۔ قیاسات کے قائم کرنے کا حق ایک ایسا حق ہے جو مجھ سے پہلے دوسروں کو بھی عطا کیا جا چکا ہے اور مجھے توقع ہے کہ مجھے بھی قیاس کی بنیاد پر مظاہر فلکیات کی توجیہ کرنے کا حق دیا جائے گا۔

یہ کوپر نیکس کی کتاب شائع ہونے پر کلیسا کا وہ کردار ہے جو ڈریپر نے پیش کیا ہے اور چھتیس سال کتاب شائع نہ کروانے کی جو وجہ ڈریپر نے بیان کی ہے اس کے برعکس بہت سے محققین تاخیر کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ کوپر نیکس چھتیس سال مزید تحقیقات میں مصروف رہا تھا۔ گویا تاخیر کی وجہ خوف نہیں بلکہ مزید تحقیق تھی۔ کیتھولک انسائیکلوپیڈیا کے مطابق[1] اس کتاب کی مخالفت کا آغاز پروٹسٹنٹ متکلمین نے کیا۔ اگرچہ پروٹسٹنٹ عیسائی بیشتر معاملات میں کیتھولک عقائد سے اتفاق نہیں رکھتے تھے لیکن مرکزیت ارض کے عقیدے پر دونوں میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ بعض لوگ جنہیں کوپر نیکس نے اپنے نظریئے سے آگاہ کیا تھا، وہ جرمن لوتھری پروٹسٹنٹ تھے، لیکن جب مارٹن لوتھر کو اس بات کا علم ہوا تو اسے شدید صدمہ پہنچا۔ اس نے کہا، "لوگ ایک نئے ماہر فلکیات (کوپر نیکس) کی باتوں پر کان دھرنے لگے ہیں جو یہ ظاہر نے کی کوشش کرتا ہے کہ زمین گردش کرتی ہے نہ کہ ستارے، آسمان، سورج اور چاند۔ جو بھی خود کو ہوشیار ظاہر کرنا چاہتا ہے وہ ضرور کوئی نیا نظام گھڑ کر لے آتا ہے اور ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ یہ نظام بقیہ نظاموں سے بہتر ہے۔ یہ احمق تمام علم فلکیات کو تہہ و بالا کر دینا چاہتا ہے لیکن مقدس صحیفہ بتاتا ہے کہ یشوع نے سورج کو تھم جانے کا حکم دیا تھا،

----

[1] "Opposition was first raised against the Copernican system by Protestant theologians for Biblical reasons and strange to say it has continued, at least sporadically, to our own days. A list of many of their Pamphlets is enumerated by Beckmann. On the Catholic side opposition only commenced seventy-three years later, when it was occasioned by Galileo. On 5 March, 1616, the work of Copernicus was forbidden by the Congregation of the Index "until corrected", and in 1620 these corrections were indicated. Nine sentences, by which the heliocentric system was represented as certain, had to be either omitted or changed. This done, the reading of the book was allowed. In 1758 the book of Copernicus disappeared from the revised Index of Benedict XIV. New editions were issued in Basle (1566) by Rheticus; in Amsterdam (1617) by Müller of Göttingen, in Warsaw (1854) an edition de luxe with Polish translation and the real preface of Copernicus; and the latest (5th) in Torun (1873) by the Copernicus Society, on the four hundredth anniversary of the author's birthday, with all the corrections of the text, made by Copernicus, given as foot-notes." (Catholic Encyclopedia)
http://www.newadvent.org/cathen/04352b.htm

زمین کو نہیں۔"(211)

دوسری طرف کیتھولک چرچ کا رد عمل یہ تھا کہ اس نے کتاب کے شائع ہونے کے تہتر سال بعد جا کر 1616ء میں اس پر پابندی عائد کی اور اسے ممنوعہ کتب کی فہرست میں شامل کیا اور پھر چند اصلاحات کے بعد اس پر سے پابندی بھی ہٹا دی گئی تھی۔ دراصل کوپر نیکس کے فوت ہو جانے کے بعد کلیسا نے یہی بہتر سمجھا کہ اس مسئلے کو دوبارہ نہ اٹھایا جائے لیکن بعد ازاں جب گلیلیو نے کوپر نیکس کے حق میں کتاب لکھی اور کہا کہ شمس مرکزی نظریہ ناصرف قیاسی یا ریاضیاتی طور پر درست ہے بلکہ حقیقتاً بھی یہ نظریہ درست ہے تو چرچ نے گلیلیو کے ساتھ ساتھ کوپر نیکس کی کتاب کو بھی ممنوعہ قرار دے دیا۔(212)

مذہب ہمیشہ سے ایک مابعد طبیعیاتی ایمان کی صورت میں قائم رہا ہے جبکہ سائنس و فلسفہ مذہب کو بالائے طاق رکھ کر آزاد غور و فکر کرتے رہے ہیں۔ کیا یہ ضروری ہے کہ سائنس اور فلسفہ جو تصورات پیش کریں یا وہ تصورات جو کسی معاشرے میں قبول عام حاصل کر لیں، وہ الہام، وحی اور مذہبی متون کے عین مطابق ہوں؟ کیا یہ ضروری ہے کہ خدا بھی وہی کچھ کہنے کا پابند ہو جو انسان دریافت کرے؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ انسان کی تحقیقات کچھ اور ہوں اور خدا کوئی اور دعویٰ کرے؟ کیا قرآن اور بائبل کا سائنس و فلسفے کے مطابق ہونا ہی ان مقدس کتب کی سچائی کی دلیل ہے؟ یہ اور ان جیسے سوالات نہایت اہم ہیں۔

جناب ظفر اقبال نشاۃ ثانیہ کے بعد یورپ میں عیسائیت کی شکست و ریخت کا سبب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عام طور پر جدیدیت پسند مفکرین تاریخ سائنس کے عمیق مطالعے کے بغیر چند چلتے پھرتے مشہور افسانے سن کر عوام کو یہ باور کرواتے ہیں کہ سترہویں صدی میں کلیسا اور سائنس میں تصادم ہو گیا تھا، کلیسا سائنس کا دشمن تھا جس کی وجہ سے مذہب بدنام ہوا۔ یہ بالکل غلط اور لغو الزام ہے۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ کلیسا منطق، سائنس اور فلسفے کے سائے میں مذہبی تعلیمات اور عیسوی اعتقادات کی عقلی اور سائنسی توجیہات پیش کر رہا تھا، یہ سلسلہ نہایت کامیابی کے ساتھ صدیوں چلتا رہا، سائنس، منطق، فلسفہ اور عیسوی مذہب کئی صدیوں تک قدم بہ قدم ایک دوسرے کے ساتھ چلتے رہے۔ کلیسا نے کوپر نیکس کے علمی و سائنسی دعوے کا جواب علم، سائنس اور عملی تجربات سے دیا جن کا جواب کوپر نیکس سے نہ بن پڑا لہٰذا اس کے خلاف مزید کارروائی کی گئی۔ حقیقت یہ ہے کہ اصلا کوپر نیکس کے خلاف صرف مذہبی بنیاد پر کارروائی نہیں کی گئی۔

وہ لکھتے ہیں؛

"کوپر نیکس اور کلیسا کی جنگ مذہب اور سائنس کی جنگ نہیں تھی بلکہ یہ جنگ فی

الاصل قدیم یونانی فلسفہ وسائنس اور جدید فلسفہ وسائنس کی جنگ تھی کیونکہ مذہب عیسوی نے منطق، سائنس و فلسفے کو ایک دینی رویے کے طور پر اختیار کر لیا تھا لہٰذا عیسائیت کا گلہ جدید سائنس، فلسفے اور جدید منطق نے کاٹ دیا۔ اگر عیسائیت سائنس کے ساتھ منسلک نہ ہوتی اور فلسفے کے منطقی دلائل کو اپنے حق میں استعمال نہ کرتی تو سائنس اس پر اثر انداز نہ ہو سکتی۔ عیسائیت کی غلطی یہ تھی کہ اس نے مذہبی منہاج علم کو فلسفیانہ، سائنسی اور منطقی یونانی علوم کے منہاج سے مخلوط کر لیا، جن کی مابعد طبیعیات دینی علم کے منہاج و مابعد طبیعیات سے یکسر مختلف تھی، جس طرح ایک میان میں دو تلواریں نہیں رہ سکتیں اسی طرح دو مختلف مناہج اور دو مختلف مابعد طبیعیات ایک ساتھ علم کی دنیا میں زندہ نہیں رہ سکتے، لہٰذا سائنسی، منطقی اور فلسفیانہ یونانی منہاج نے عیسائی مذہبی اور کلامی منہاج علم کو شکست دے دی۔ سائنسی منہاج کے باعث عیسائیت کا مذہبی منہاج علم شکست کھا گیا۔ ہمارے نناوے فیصد جدیدیت پسند مسلم مفکرین (مثلاً سر سید احمد خان، جاوید احمد غامدی وغیرہ) کو یہ معلوم ہی نہیں کہ عیسائیت کی شکست کا سبب سائنس سے جنگ نہیں بلکہ عیسائیت کی سائنس میں شمولیت، سائنس سے محبت اور سائنسی طریقہ کار کی قبولیت ہے، اگر عیسائیت سائنس سے مذہب کی تطبیق کی بجائے عالم اسلام کے طریقے یعنی سائنس اور مذہب کی تفریق کے اصول پر چلتی تو کبھی تباہ نہ ہوتی۔ عیسائیت نے نقل کی بنیاد پر مذہب کی دعوت اور دلیل کو کمتر سمجھا اور عقل کو اس کے مقام سے بڑھ کر فوقیت دی۔ "(213)

ظفر اقبال کوپرنیکس اور چرچ کے درمیان بپا ہونے والے مباحثے کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ کوپرنیکس نے کہا زمین کو ساکن سمجھنا اور اسے مرکز کائنات قرار دینا درست علمی طریقہ نہیں ہے۔ زمین محو گردش ہے جب کہ سورج ساکن ہے۔ اس کے خیال میں زمین کے ساکن ہونے کے فلسفے کا ریاضیاتی تاثر ٹھیک نہیں بلکہ غلط تھا۔ جب اس سے پوچھا گیا کہ مسئلے کا حل کیا ہے تو اس نے بتایا کہ زمین محور نہیں، سورج محور و مرکز کائنات ہے، زمین اس کے گرد گھوم رہی ہے۔ اس نے یہ مؤقف ریاضی سے ثابت کرنے کی کوشش کی لیکن یہ تصور علیت اس دور کے عام آدمی، اس عہد کی غالب مذہبی علمیت، اس دور کے سائنسی تجربات، مشاہدات اور فلسفہ وسائنس کے نظریات کے خلاف تھا۔ ہر شخص اپنی آنکھ سے سورج اور چاند کو زمین کے گرد

گردش کرتے ہوئے اور زمین کو ساکن محسوس کر رہا تھا۔ محسوسات، مشاہدات اور تجربات سے یہی معلوم ہوتا تھا کہ فی الواقع زمین ساکن ہے لیکن کوپر نیکس نے Bold Conjectureکے ذریعے اس عہد کی غالب علمیت { Causious Conjecture } کو دعوت مبازرت دی۔ کوپر نیکس اس عہد کی غالب فلسفیانہ، مذہبی اور سائنسی علمیت کے سامنے تنہا کھڑا تھا۔ اس نے زمین کے ساکن ہونے کی تردید کی تو اس عہد کے سائنس دانوں نے، جو کلیسا کے ساتھ تھے، کوپر نیکس کے ان علمی دعوؤں کو مختلف تجربی، علمی، عملی، اختباری، منطقی، عقلی، سائنسی اور مذہبی دلائل سے رد کیا۔(214)

یہ بالکل درست ہے کہ کوپر نیکس کے پاس شمسی المرکز نظریئے کی کوئی تجربی دلیل نہیں تھی، وہ اپنے مؤقف کو ریاضیاتی قیاسات سے ہٹ کر ہرگز بیان نہیں کر سکتا تھا۔ یہی اس کی ناکامی کی وجہ تھی۔ اس نے کتاب کے مقدمے میں واضح لکھا کہ وہ محض ریاضیاتی قیاسات کی حد تک شمسی المرکز نظریئے کو درست سمجھتا ہے۔ یہ بات غور طلب ہے، کوپر نیکس نے اپنا نظریہ کسی سائنسی حقیقت کے طور پر پیش نہیں کیا تھا، وہ خود اپنے نظریئے کو حقیقت سمجھتا تھا یا نہیں یہ الگ بحث ہے، ہمارے لیے اہم یہ ہے کہ اس نے چرچ کے سائے میں رہ کر شمسی المرکز نظریئے کو "حقیقی" کائنات کے طور پر پیش نہیں کیا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ کلیسا نے اس سے درگزر کیا تھا کیونکہ قیاسات قائم کرنے کی آزادی تو سب کو حاصل تھی۔ کوپر نیکس کے ریاضیاتی قیاسات کو حقیقی کائنات کے طور پر جس شخص نے پیش کیا تھا، وہ گلیلیو گلیلی تھا۔

نشاۃِ ثانیہ کی خصوصیات

اس باب میں، میں نے قریباً ڈیڑھ سو سالہ عہد نشاۃ ثانیہ کے تین اہم پہلوؤں (نشاۃ ثانیہ، ریفارمیشن، تصادم مابین مذہب و سائنس) کے حوالے سے چند اہم گزارشات پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ نشاۃ ثانیہ کے پورے دورانئے کی اہم خصوصیات پر نگاہ دوڑائی جائے تو وہ یہ ہیں؛

1۔ نشاۃ ثانیہ میں مذہب کا انکار نہیں کیا گیا لیکن یونانی و رومی اور دنیاوی علوم کو دینی، الہیاتی اور روحانی و مخفی علوم پر واضح ترجیح دی گئی۔ اس عہد میں مذہب کے علاوہ، وجود باری تعالیٰ کا انکار بھی نہیں کیا گیا، ہاں منکرین کی حد تک خدا پر ایمان محض رسمی سی شے بن گیا۔ اسی طرح آخرت اور جزاء و سزاء کے عقیدے سے بھی انکار نہیں کیا گیا لیکن یہ تصور عام ہونے لگا کہ آخرت کی نسبت دنیاوی زندگی زیادہ اہم اور زیادہ حقیقی ہے، مرنے کے بعد جو ہوگا وہ بعد کی بات ہے۔

"There are no clear records for self-professed atheists at the twilight of the Renaissance and the Reformation."(215)

"نشاۃ ثانیہ اور اصلاح مذہب کے ادوار میں کسی بھی مبینہ ملحد کا کوئی واضح ریکارڈ موجود نہیں ہے۔"

2۔ حسن عسکری لکھتے ہیں کہ نشاۃ ثانیہ کا اصلی مطلب ہے خدا پرستی کی بجائے انسان پرستی اور وحی پرستی کی بجائے عقلیت پرستی اختیار کرنا اور وحی پر مبنی اور نقل در نقل منتقل ہونے والے مذہبی علوم کو بے اعتبار سمجھنا، اسی لیے نشاۃ ثانیہ کا دوسرا نام ہیومن ازم ہے۔(216) نشاۃ ثانیہ کے ہیومنسٹ عقائد کے لحاظ سے عیسائی تھے اور عملی زندگی میں کلیسا ہی کے احکامات کے تابع تھے لیکن وہ انسان دوستی کو علم و ثقافت کی ایک اہم اپروچ اور نقطہ نظر بھی سمجھتے تھے یعنی وہ صرف اور صرف مذہبی علوم ہی کی سیادت کے قائل نہ تھے۔ ہیومنسٹ مذہبی علوم کے علاوہ سوشل سائنسز کی اہمیت کے بھی پوری طرح قائل تھے اور انہیں بہترین معاشرتی زندگی کی اساس قرار دیتے تھے۔(217) مذہبی تعلیم کے ساتھ ساتھ سیکولر تعلیم کی ضرورت محسوس ہوئی تاکہ ان علوم کے ذریعے ذہنوں کو پاپائی جبر و تسلط سے نجات دلائی جائے اس لیے گرامر، منطق، ریاضی، جیومیٹری، آسٹرونومی، قانون اور طب کو شامل نصاب کیا گیا۔

3۔ پروٹاغورس کے مقولہ کہ ہر شے کا معیار انسان ہے، کو زیادہ معنی خیز اور مثبت خد و خال کے ساتھ پھر سے زندہ کیا گیا۔ اب ہر بات کو خدا یا وحی کی بجائے انسانی نقطہ نظر سے دیکھا جانے لگا گویا یہ تسلیم کر لیا گیا کہ آئندہ زندگی میں وحی کی بجائے عقل سے چراغ راہ کا کام لیا جائے جس کے نتیجے کے طور پر عہد جدید میں تنویریت اور مذہب بیزاری عام ہوئی۔ انسان پرستی اور عقلیت پرستی کا نعرہ علمی و ادبی حلقوں میں وسیع پیمانے پر مقبول ہوا۔ اس نعرے کے پیش نظر ہی اطالوی مصنف لیون باتستاالبرتی نے انسان کو مخاطب کرتے ہوئے کہا تھا، "آپ کو دوسرے حیوانات کے مقابلے میں اعلیٰ تر اور شاندار جسم عطا ہوا ہے۔ متحرک رہنے کی برتر صلاحیتیں دی گئی ہیں۔ نازک و اعلیٰ ترین حواس اور احساسات سے نوازا گیا ہے۔ عقل و فکر، تیز قوت حافظہ اور بذلہ سنجی ایسی اعلیٰ صفات و خصوصیات دی گئی ہیں جو صرف دیوتاؤں کا خاصہ ہیں۔"(218)

4۔ اس عہد میں جہاں ایک طرف "انسان" کی حیثیت میں مبالغے سے کام لیا گیا وہیں "فطرت" کی اہمیت کو بھی بڑھا چڑھا کر بیان کیا گیا۔ یہ تصور عام ہوا کہ انجیل کے ساتھ ساتھ فطرت کا مطالعہ بھی ضروری ہے بلکہ بعضوں نے تو یہاں تک کہا کہ انجیل کا مطالعہ بھی فطرت ہی کی روشنی میں کرنا چاہیے۔ لوتھر نے کہا کہ صرف انجیل ہی خدا کی کتاب نہیں، انجیل اور فطرت دونوں خدا کی کتابیں

ہیں۔

فطرت کے تصور میں اساسی تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ اب اسے خدا کی نشانی کی بجائے حصول طاقت کا ذریعہ سمجھا جانے لگا۔ انسان کا سب سے بڑا وظیفہ یہ قرار پایا کہ وہ زیادہ سے زیادہ طاقت حاصل کرے اور فطرت پر قابو پا کر اسے اپنے فائدے کیلئے استعمال کرے۔ ان معنوں میں فطرت انسان کی حلیف نہیں بلکہ حریف ٹھہرتی ہے۔

5۔ فطرت پرستی اور طاقت کے اس تصور سے مال و دولت کے حصول کا جنون پیدا ہوا۔

6۔ نشاۃ ثانیہ میں جو دولت، شہرت اور دنیاوی آسائشوں کے حصول کے جذبات معاشرے میں پیدا ہوئے انہوں نے اسے اپنے ملک اور دیگر ممالک میں ذرائع کی تلاش میں سرگرداں کیا کیونکہ خود یورپ میں اتنے ذرائع نہیں تھے کہ جو لوگوں کیلئے پورے ہوتے۔ دولت کے حصول کا جلد طریقہ یہ تھا کہ زمینوں پر قبضے کرکے اور سستی محنت کرکے اس سے منافع کمایا جائے۔ دوسرا طریقہ یہ تھا کہ تجارت میں سرمایہ کاری کی جائے، خاص طور سے دور کے ممالک کی تجارت میں۔ اس کیلئے ضرورت تھی کہ ایسی اشیاء ہوں جو وزن میں کم اور قیمت میں زیادہ ہوں تاکہ جہازوں میں بہ آسانی آسکیں۔ اس وجہ سے مسالے، سلک، ہاتھی دانت، ہیرے جواہرات اور کپڑوں کی تجارت کو فروغ ملا۔ اور دولت کمانے کا تیسرا طریقہ لوٹ مار تھا لہٰذا اہل یورپ نے ان تینوں طریقوں کو اپنا کر دولت جمع کی۔(219)

7۔ مال و دولت کے جنون کے نتیجے میں اخلاقی اقدار کو روند ڈالا گیا اور اخلاقیات کا ایک نیا تصور پیدا ہوا۔ فائدے کی ہر شے "اچھی" قرار پائی اور ہر وہ شے جو، چاہے خدا نے اس کو کرنے کا حکم ہی کیوں نہ دیا ہو، انسانی ارادے کی بالادستی میں رکاوٹ بنی تو "بری" قرار پائی۔

8۔ نئی مذہبی اور دنیاوی تحریکیں منظر عام پر آئیں۔ آرٹ، فن تعمیر، ادب اور موسیقی وغیرہ جیسے علوم وفنون میں نئی نئی راہیں کھولی گئیں۔

9۔ تحریک اصلاح مذہب کے نتیجے میں پروٹسٹنٹ فرقہ وجود پذیر ہوا جس نے رومن کیتھولک عیسائیت کی بنیادوں میں شگاف ڈال کر خدا اور بندے میں سے پادری اور پوپ کو نکال باہر کیا۔ جس کے نتیجے میں ہر شخص نے بائبل کو اپنی سمجھ سے سمجھنا شروع کیا اور مذہب کی اپنی الگ تعبیر قائم کرلی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پروٹسٹنٹ حلقوں میں عقل انسانی وحی پر حاکم قرار پائی اور مذہب کو عقل کے تابع کر

دیا گیا۔ اب انجیل کو سمجھنے کیلئے بنیادی اہمیت نقل کی بجائے عقل اور فطرت کو حاصل ہو گئی۔

10۔ روایت پرستی کی زنجیروں کو توڑ کر جدیدیت کی طرف قدم بڑھایا گیا۔

11۔ مجسمہ سازی کے فن کو فروغ حاصل ہوا۔ اب عام افراد بھی مصوری اور مجسمہ تراشی میں سامنے آئے اور پیغمبروں اور اولیاء کے ساتھ ساتھ معروف لوگوں کے مجسمے بھی بنائے جانے لگے۔ یہ مجسمے اب عمارتوں ہی میں نہیں ہوتے تھے بلکہ انہیں علیحدہ سے بھی نصب کیا جاتا تھا تاکہ انفرادیت برقرار رہے اور مجسموں کے مجمع میں کہیں گم ہو کر نہ رہ جائیں۔ اب انسانی جسم کو لباس میں چھپا کر نہیں رکھا گیا بلکہ برہنہ مجسمے اور تصاویر عام ہوئیں تاکہ انسانی بدن کی خوبصورتی سامنے آئے۔

12۔ خواتین کیلئے پڑھنا لکھنا، علوم و فنون میں حصہ لینا، مرد کے شانہ بشانہ چلنا، موسیقی، مصوری اور رقص سیکھنا ضروری قرار پایا۔

13۔ نشاۃ ثانیہ کی اہم ترین ایجادات میں سے سب سے اہم ترین پرنٹنگ پریس ہے جس کی ایجاد نے نشاۃ ثانیہ کو قرون وسطیٰ سے ممتاز کر دیا۔ پریس کے قیام اور نئی کتب کی اشاعت سے سب سے زیادہ خطرہ چرچ کو تھا لہٰذا چرچ نے کتب کی سینسر شپ کے احکامات جاری کیے اور مشکوک کتب پر پابندی لگائی اور نئی بدعات کی روک تھام کیلئے ایک سے بڑھ کر ایک انتظامات کیے۔

14۔ سائنسدانوں اور چرچ فادرز کے درمیان مختلف مسائل پر نزاع ہو گیا جسے بعض مؤرخین نے سائنس اور مذہب کے تصادم کا عنوان دیا ہے۔ یہ عنوان غلط ہے، یہ نزاع درحقیقت سائنس اور تعبیر مذہب کا تصادم تھا۔

باب پنجم

یورپی عقل پرستی کی ابتداء

Birth of Rationalism in Europe

فصل اول

تبدیلی تصور جہان

سولھویں اور سترھویں صدی کی یورپی فکر کو ہم بجا طور پر عقلیت پرستانہ فکر قرار دے سکتے ہیں۔ اس عہد کو عہد عقلیت پرستی Age of Reason کا نام خود اہل مغرب دیتے ہیں۔ اس عہد کی مغربی فکر کی بنیادی خصوصیات حسب ذیل ہیں جنہیں میں حسن عسکری[220] کے توسط سے پیش کر رہا ہوں؛

1۔ سترھویں صدی کے وسط (1650) تک لوگ یہ طے کر چکے تھے کہ انسان کی جدوجہد کا میدان صرف یہ مادی کائنات ہے۔ انسان کا مقصد حیات تسخیر ذات کی بجائے تسخیر فطرت یا تسخیر کائنات ہونا چاہیئے تاکہ انسان اپنے ارادے کی بالادستی ہر جگہ قائم کر کے نفسانی خواہش کو حتی الامکان پورا کر سکے۔

2۔ اس مقصد کیلئے بیکن نے مطالعہ فطرت Study of Nature کا طریقہ کار بھی وضع کر دیا تھا۔ اس دور کے مغربی انسان نے یہ فیصلہ کیا کہ انسان صرف اپنی عقل Reason پر ہی بھروسہ کر سکتا ہے کیونکہ یہی واحد شے ہے جو تمام انسانوں کے مابین مشترک ہے اور جس کی بنیاد پر مذہبی تنازعات سے پہلو بچا کر انسان متفقہ اور ٹھوس علم کی بنیاد رکھ سکتا ہے۔

3۔ اس دور کے دو سب سے بڑے امام رینے ڈیکارٹ اور نیوٹن ہیں۔ ڈیکارٹ یوں تو رومن کیتھولک پادری تھا اور اپنی تحریروں کے ذریعے شکوک و شبہات دور کر کے اپنے دین کی خدمت کرنا چاہتا تھا لیکن نتیجہ الٹ نکلا۔ مغرب کے ذہن کو مسخ کرنے کی جتنی ذمہ داری ڈیکارٹ پر عائد ہوتی ہے شاید اتنی کسی دوسرے فرد پر عائد نہیں ہوتی۔ فرانس کے ایک کیتھولک مصنف تو یہاں تک لکھا ہے کہ فرانس نے خدا کے خلاف جو سب سے بڑا گناہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ اس نے ڈیکارٹ کو پیدا کیا۔

4۔ ڈیکارٹ کے زمانے تک تو یہ بحث چلی آ رہی تھی کہ حقیقت روح میں ہے یا مادہ میں؟ بعض لوگ کہتے تھے کہ روح حقیقی ہے، مادہ غیر حقیقی، بعض لوگ کہتے تھے کہ مادہ بھی حقیقت رکھتا ہے مگر ظلی طور پر۔ کچھ لوگ دبے لفظوں میں یہ بھی کہتے تھے کہ بس مادہ ہی حقیقت ہے۔ اس سارے جھگڑے

کا ڈیکارٹ نے یہ حل پیش کیا کہ روح اور مادہ دونوں حقیقی ہیں، ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں اور اپنی اپنی جگہ قائم ہیں چنانچہ اس نے روح اور مادے کو دو الگ الگ خانوں میں بانٹ دیا جو ایک دوسرے سے آزاد اور خود مختار ہیں۔ یہ نظریہ مغربی ذہن میں اس طرح بیٹھا کہ تین سو سال تک یہ تفریق اسی طرح چلتی رہی ۔ اس فلسفے کا سب سے بھیانک نتیجہ یہ نکلا کہ مغرب نے بلآخر ذہن Mindہی کو روح Soul سمجھ لیا اور روح کے حقیقی معنی بھول گیا۔

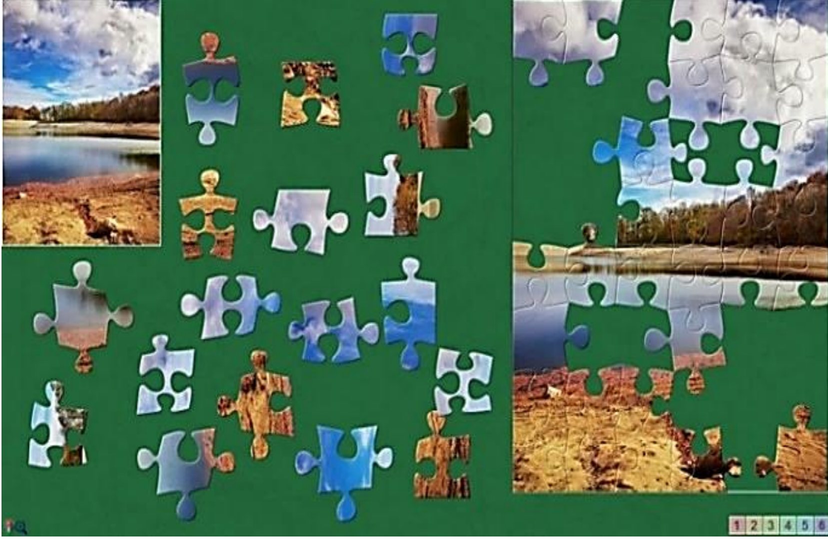
5۔ یورپ کا دوسرا امام نیوٹن ہے جس نے کشش ثقل کا قانون دریافت کیا۔ اس نے دکھادیا کہ کائنات کا نظام چند قوانین کے تحت چل رہا ہے۔ اگر کائنات اور فطرت پر قابو پا لیا جائے تو اپنے ارادے کو مسلط کیا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد سائنس تو نیوٹن سے بہت آگے نکل گئی لیکن نیوٹن نے جو ذہنیت پیدا کر دی تھی وہ وہیں کی وہیں رہ گئی۔

6۔ نیوٹن نے تو صرف کائنات کو مشین سمجھا تھا لیکن لاک اور ہارٹلے Hartley نے انسانی ذہن کو بھی مشین سمجھ لیا۔ انگریز فلسفی ڈیوڈ ہیوم بھی ایک معاملے میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس نے کہا کہ ہر ایسے لفظ کو شک کی نگاہ سے دیکھنا چاہئے جس کا مصداق کوئی مادی وجود نہ ہو یعنی وہ یہ چاہتا تھا کہ انسانی زبان و بیان سے مذہبی الفاظ خارج کر دئے جائیں۔ انیسویں صدی میں یہی نظریہ از سر نو کومٹے نے پیش کیا جو منطقی اثباتیت Logical Positivism کے نام سے موسوم ہوا۔

7۔ اس زمانے میں ایک نئی قسم کا مذہب ایجاد ہوا جسے ڈی ازم Deism کا نام دیا گیا۔ اس دور کے لوگ کہتے تھے کہ عقل انسان کا خاص جوہر ہے اور یہ ہر چیز، ہر زمانے اور ہر جگہ ایک ہی جیسی کارآمد ہے چنانچہ خدا کو پہچاننے کیلئے وحی کی بجائے عقل ہی سے کام لینا چاہئے اور اس طرح تمام مذاہب کو ملا کر ایک عقلی مذہب بنایا جانا چاہئے، وہی عقلی مذہب اصل مذہب ہو گا۔ ڈی ازم وہی عقلی مذہب ہے۔

8۔ عقلیت پرستی کے عہد کی ایک بنیادی خصوصیت یہ بھی ہے کہ سیکولرازم اور سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد اسی عہد میں پڑی۔

تصور جہان World View



اس تصویر میں ایک گیم Game دکھائی گئی ہے جسے Jigsaw Puzzle کہتے ہیں۔ تصور جہان World View کو سمجھنے کیلئے ہم اس تصویر سے مدد لیں گے۔ جِگساپزل ایک ایسی گیم ہے جس میں مربع یا مستطیل شکل کے گتے پر ایک تصویر بنائی جاتی ہے اور پھر اس تصویر کو مختلف ٹیڑھی ترچھی شکلوں کے چھوٹے چھوٹے اجزاء میں کاٹ کر بکھیر دیا جاتا ہے تاکہ یہ تصویر ایک معمہ بن جائے۔ پھر ان بکھرے ہوئے تصویری اجزاء کو آپس میں جوڑ کر دوبارہ تصویر مکمل کی جاتی ہے، گویا ایک معمے کو حل کرنا ہی اس گیم کا مقصد ہوتا ہے۔ اس کھیل کا طریقہ کار یہ ہے کہ ہم تمام اجزاء کی شکلوں کو غور سے دیکھتے ہیں اور پھر آپس میں مطابقت رکھنے والوں اجزاء کو باہم جوڑتے جاتے ہیں۔ گویا اس معمے کا سارا انحصار ان اجزاء کی باہم مطابقت consistency پر ہوتا ہے۔ اگر ہم ایک دوسرے سے مطابقت رکھنے والے اجزاء کو تلاش کرنے یا انہیں صحیح مقام پر جوڑنے میں ناکام رہیں تو ہم اس تصویر کو مکمل کرنے میں ناکام ہو جاتے ہیں۔

غرض جگساپزل میں بنیادی اہمیت مطابقت کی ہے۔ اگر ہم اس مطابقت کو پالیں تو معمہ حل ہو جاتا ہے اور ہم کھیل جیت جاتے ہیں۔ "تصور جہان "World View بھی درحقیقت ایک بڑے اور فکری پیمانے پر جگسا پزل ہے۔

تصور جہان سے مراد عالم ہستی اور حیات و کائنات کی توضیح و توجیہ Explanation کرنے والا ایک ایسا

فکری نظام (تصویر) ہے جس کے مشمولات Contents (مختلف اجزاء) باہم مطابقت رکھتے ہوں اور ایک دوسرے کے ساتھ مل کر کائنات کی ایک مکمل وضاحت کرتے (تصویر بناتے) ہوں۔ کسی بھی فکری نظام کی معقولیت کی بنیادی شرط یہ ہوتی ہے کہ اس کے تمام مشمولات باہم مطابقت رکھتے ہوں اور ایک دوسرے کی توجیہ و تشریح میں معاون ہوں۔ ان مشمولات کو جب باہم جوڑ دیا جاتا ہے تو تصویر مکمل ہو جاتی ہے۔ تصور جہان میں اگر ایک بھی جزء یا Content بقیہ اجزاء سے مطابقت نہ رکھے تو ایک مکمل تصویر یا معقول فکری نظام مکمل نہیں ہو سکتا۔ سادہ لفظوں میں ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ تصور جہان سے مراد درحقیقت یہ ہے کہ آپ جہان ہستی کو کس نگاہ سے دیکھتے ہیں؟

فکری تاریخ میں مختلف تصورات جہان World Views پائے گئے ہیں مثلاً؛

1۔ مادیت Materialism

2۔ روحانیت Spritualism

3۔ ارسطویت Aristotelianism

4۔ نیوٹونیت Newtonianism

کسی بھی تصور جہان کی بنیاد عموماً چار تصورات پر ہوتی ہے، گویا تصور جہان کے بنیادی اراکین چار ہیں،

1۔ تصور خدا

2۔ تصور کائنات

3۔ تصور انسان

4۔ تصور موت

تصور خدا سے مراد یہ ہے کہ کسی تصور جہان میں خدا کا مقام کیا ہے؟ مثلاً اگر آپ سے پوچھا جائے کہ آپ خدا کے بارے میں کیا عقیدہ رکھتے ہیں؟ تو اس کے جواب میں آپ جو کچھ بھی کہیں گے وہ آپ کا "تصور خدا Concept of God" ہو گا۔ جیسا کہ ہم مسلمانوں کا تصور خدا یہ ہے کہ خدا ایک ہے، وہی جہانِ ہستی کا خالق و مالک ہے۔

تصور کائنات سے مراد یہ ہے کہ کسی تصور جہان میں کائنات کے ماضی، حال اور مستقل کی بابت کیا نظریہ پایا جاتا ہے؟ مثلاً اگر آپ سے کائنات کے بارے میں سوال کیا جائے تو جواب میں آپ جو کچھ بھی کہیں گے وہ آپ کا تصور کائنات Concept of Universe ہو گا۔ مثلاً ہم مسلمانوں کا تصور کائنات یہ ہے کہ کائنات

کو اللہ تعالیٰ نے عدم سے وجود بخشا، اس کے تمام قوانین اسی نے بنائے، وہ معجزات کی صورت میں ان قوانین میں تصرف بھی کرتا ہے۔

تصور انسان سے مراد یہ ہے کہ کسی تصور جہان میں انسان کی حیثیت کیا ہے؟ مثلاً آپ سے پوچھا جائے کہ انسان کیا ہے تو آپ جو بھی جواب دیں گے وہ آپ کا تصور انسان کہلائے گا۔ مثلا ہم مسلمانوں اور تقریبا تمام اہل مذہب کا تصور جہان یہ ہے کہ انسان خدا کا عبد (بندہ) یعنی "عبداللہ" ہے۔ انسان کو خدا نے آزمائش کیلئے پیدا کیا۔ انسان پر لازم ہے کہ وہ خدا کے احکامات کی پابندی کرے اور اپنے نظام زندگی کو اس کے احکام کے تابع کر دے۔

اسی طرح تصور موت سے مراد موت اور بعد الموت کے عقائد ہیں، جیسا کہ ہم مسلمانوں کا تصور موت ہے کہ انسان مرنے کے بعد دوبارہ اٹھایا جائے گا اور اس سے اس کی سابقہ زندگی کا حساب لیا جائے گا۔

اگر تصور جہان کو ہم ایک جگسا پزل مان لیں تو یہ چاروں تصورات اس کے مختلف اجزاء ہیں جنہیں جوڑنے سے جہان کی ایک تصویر مکمل ہو جاتی ہے۔ ہمارا تصور جہان یا پزل معقول تب کہلائے گا جب اس کے تمام اجزاء باہم مطابقت رکھتے ہوں۔ ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ مذکورہ چار تصورات بنیادی نوعیت کے ہیں، کسی بھی تصور جہان میں صرف یہی چار تصورات نہیں پائے جاتے بلکہ ان کے علاوہ ضمنی قسم کے متعدد تصورات شامل ہوتے ہیں۔

مختصر یہ ہے کہ تصور جہان ایک عینک ہے۔ اس عینک کو پہن لینے سے "جہان ہستی" کیسا نظر آتا ہے؟ اسی کو تصور جہان یا ورلڈ ویو کہتے ہیں۔

اگر ہم تمام تصوراتِ جہان کو صرف دو اقسام میں تقسیم کرنا چاہیں تو وہ دو قسمیں یہ بنتی ہیں؛

1۔ مذہبی تصور جہان Religious World View

2۔ سائنسی تصور جہان Scientific World View

جیسا کہ نام ہی سے واضح ہے، مذہبی تصور جہان سے مراد ایسا تصور جہان ہے جس میں جہان ہستی کی تشریح و توجیہ مذہبی بنیادوں پر کی جاتی ہے۔ اس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تمام مذاہب عالم در حقیقت مختلف تصورات جہان World Views ہیں۔ سائنسی تصور جہان سے مراد ایسا تصور جہان ہے جس میں جہان ہستی کی تشریح و توجیہ مادی پیمانوں پر کی جاتی ہے۔

وہ سائنٹفک ورلڈ ویوو جنہوں نے انسانی تاریخ میں انقلابات بپا کیئے، تین ہیں؛

1۔ ارسطوی ورلڈ ویو/نظام/تصور جہان : جو ارسطو نے پیش کیا

2۔ نیوٹونیت/نیوٹونین ورلڈ ویو: جو آئزک نیوٹن نے پیش کیا

3۔ ماڈرن ورلڈ ویو: جو آئین سٹائن کے نظریہ اضافیت کے بعد مقبول ہوا۔

ارسطوی تصور جہان Aristotelian World View

ارسطوی تصور جہان/نظام سے میری مراد وہ تصور جہان ہے جسے مربوط، منظّم اور مدون اسلوب میں ارسطو نے مرتب کیا اور جو 300ق م سے 1600ء تک قریبا انیس سو سال مغرب کا غالب نظام فکر رہا۔ ارسطوی نظام اس انیس سوسالہ فکری تاریخ میں غالب ضرور تھا مگر واحد نظام فکر نہیں تھا، چند ایک دوسرے مگر نسبتا کم معروف اور غیر منظّم نظام ہائے فکر بھی موجود تھے۔ جیسا کہ اوپر ہم نے عرض کیا کہ ورلڈ ویو بنیادی طور پر جہان کی تشریح و توجیہ کرتا ہے۔ ارسطوی نظام/ورلڈ ویو نے جہان کی ایسی زبردست توجیہ کی کہ قریبا دو ہزار سال تک نہایت آب و تاب سے قائم رہی لیکن اس کے بعد نیوٹن نے ارسطو کی علمی استبدادیت کو الٹ کر رکھ دیا۔ پچھلے باب میں میں نے مذہب اور چرچ کے تصادم کے ضمن میں تفصیلا بیان کیا کہ عہد قدیم میں کائنات کے بارے میں مغرب کے ہاں کیا تصورات پائے جاتے تھے۔ درحقیقت ان تمام تصورات کی بنیاد ارسطوی نظام ہی تھا جسے بطلیموسی نظام بھی کہا جاتا ہے۔

ارسطو نے جو تصور جہان پیش کیا اس میں مظاہر کی توجیہ چار علتوں سے کی جاتی تھی، جن کا ذکر ہم ارسطو کے باب میں پڑھ چکے ہیں۔ اس نظام کی بنیاد "علت غائی" پر تھی۔ یعنی اس کے نظام میں غایتیت Teleology اور ناگزیریت Essentialism اساسی اہمیت کے حامل ہیں۔ اگر ارسطوی نظام میں سے غایتیت اور ناگزیریت کو نکال دیا جائے تو اس کا پورا نظام منہدم ہو کر رہ جاتا ہے۔ نیوٹن نے یہی کیا اور ایک نیا ورلڈ ویو پیش کیا جس پر ہم آگے چل کر بات کریں گے۔ سردست ہم یہ دیکھیں گے کہ غایتیت اور ناگزیریت سے ارسطو کی مراد کیا ہے؟

غایتیت سے مراد مقصدیت ہے۔ ارسطو کائنات کی توجیہ غایت سے کرتا ہے یعنی اگر ارسطو سے پوچھا جائے کہ سیب درخت سے ٹوٹ کر زمین پر کیوں گرتا ہے؟ تو وہ کہے گا کہ ہر شے کے اندر ایک غایت اور مقصد حلول کئے ہوئے ہے، تمام مادی اشیاء کے اندر یہ مقصد حلول کئے ہوئے ہے کہ وہ کائنات کے مرکز کی طرف لپکیں، پھر چونکہ کائنات کا مرکز زمین ہے تو گویا جو زمین کا مرکز ہو گا وہی کائنات کا مرکز ہوا۔ اس طرح ہر شے کے اندر یہ مقصدیت پنہاں ہے کہ وہ زمین کے مرکز کی طرف یا دوسرے الفاظ میں زمین پر گرے۔ پس اسی

مقصدیت کیوجہ سے سیب درخت سے ٹوٹ کر ہوا میں معلق ہو جانے کی بجائے یا اوپر آسمان کی طرف اُڑ جانے کی بجائے زمین پر آ گِرتا ہے۔ (ارسطو کے بر عکس اگر یہی سوال نیوٹن سے کیا جائے تو وہ کہے گا کہ سیب کشش ثقل کی وجہ سے زمین پر گرتا ہے۔) اسی طرح اگر ارسطو سے پوچھا جائے کہ آگ اوپر کی طرف کیوں اٹھتی ہے؟ تو وہ کہے گا بعض اشیاء میں مقصدیت یہی ہے کہ وہ اوپر کو اٹھیں، آگ کی غایت اوپر اٹھنا ہے پس اسی وجہ سے آگ اوپر کی طرف اٹھتی ہے۔

یہی سوال اگر یوں کیا جائے کہ "سیب زمین پر کیسے گرتا ہے؟" تو اس کے جواب میں بھی ارسطو یہی کچھ کہے گا جو اوپر کہا گیا، کیونکہ ارسطو جہان کی جو توجیہ کرتا ہے اس کی اساس غایت پر ہے۔ پورے ارسطوی نظام کی بنیادی اور امتیازی خصوصیت غایت ہی ہے۔

آپ نے غور فرمایا کہ ارسطو "کیوں" اور "کیسے" کا ایک ہی جواب دیتا ہے۔ جبکہ دور جدید میں کیوں اور کیسے کا جواب قدرے مختلف ہوتا ہے۔اسے ایک مثال سے سمجھئے۔آپ کتاب پڑھ رہے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوا کہ "آپ کتاب کیوں پڑھ رہے ہیں؟اور دوسرا سوال یہ پیدا ہوا کہ "آپ کتاب کیسے پڑھ رہے ہیں؟"، ان دونوں کا فرق واضح ہے کہ "کیوں" کا لفظ غایت کی دریافت کیلئے بولا جاتا ہے یعنی جب ہم لفظ کیوں استعمال کریں تو ہمارا مقصد کسی کام کی غایت اور مقصد دریافت کرنا ہوتا ہے۔ اصطلاحا ہم یوں کہیں گے کہ اس صورت میں ہمارا سوال Teleological Question ہوتا ہے۔آپ کا جواب یہ ہوگا میں کتاب اس لئے پڑھ رہا ہوں تاکہ مجھے آگاہی ہو۔ اس کے بر عکس جب "کیسے" کے صیغے میں سوال کیا جائے تو اس کا مقصد طریقہ کار معلوم کرنا ہوتا ہے۔ اسے ہم Mechanistic Question یعنی میکانکی سوال کہتے ہیں۔ مثلاً کیسے کے جواب میں آپ کہیں گے کہ میں بیٹھ کر اور چشمہ لگا کر کتاب پڑھ رہا ہوں۔

ارسطوی نظام میں کیوں اور کیسے کے جوابات ایک جیسے ہیں کیونکہ وہ میکانکیت اور غایتیت کو ایک دوسرے میں ضم کر دیتا ہے۔ لہٰذا ارسطوی ورلڈ ویو ایک ایسا ورلڈ ویو تھا جس کے مطابق یہ پوری کائنات مقاصد سے بھری پڑی ہے، ہر شے بامقصد ہے، کوئی بھی شے بے معنی یا بے مقصد نہیں۔ نا صرف یہ کہ غایت ہر شے میں حلول کئے ہوئے ہے بلکہ غایت ہر شے کا اساسی جزو بھی ہے، اسی اساسیت کو ناگزیریت یا Essentialism کہتے ہیں۔

"Within the Aristotelian World View, teleological explanations were considered the proper sort of scientific explanation. This is in stark contrast to modern science, in which mechanistic explanations dominate. The reason teleological explanations were considered

> the proper sort of scientific explanation is straightforward: within the Aristotelian World View, the universe was considered really to be teleological. That is, the teleology was not merely a feature of the explanation; rather, the teleology was considered to be a feature of the Universe."[221]

ارسطوی نظام میں غایتی توجیہات مسلمہ طور پر سائنسی توجیہات مانی جاتی تھیں جبکہ جدید سائنس میں صرف میکانکی توجیہات کو سائنسی توجیہات مانا جاتا ہے۔ ارسطوی نظام میں غایت کو سائنس میں شامل ماننے کی وجہ بڑی سیدھی سی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس میں کائنات کو غایت سے بھرپور مانا گیا تھا۔ یہ بات توجہ طلب ہے کہ اس نظام میں غایت کو صرف توجیہِ کائنات ہی کیلئے ضروری نہیں مانا گیا بلکہ غایت کو کائنات میں حلول شدہ مانا گیا تھا۔ (پس جب کائنات ہی غایتی ہے تو لازم ہے کہ سائنس، جو کائنات کا علم ہے، بھی غایتی ہوتی)

ارسطوی نظام کی دوسری اہم خصوصیت یہ تھی کہ اس کی بنیاد استخراجی منطق Deductive Logic پر تھی۔ منطق دو طرح کی ہوتی ہے، استخراجی منطق اور استقرائی منطق Inductive Logic۔ استخراجی منطق میں کلیات سے جزویات اخذ کیۓ جاتے ہیں یا سادہ لفظوں میں کُل کو مد نظر رکھ کر جز کا حکم اخذ کیا جاتا ہے۔ مثلا

تمام انسان فانی ہیں
فیصل انسان ہے
پس فیصل فانی ہے

یہ استخراجی منطق ہے جس میں دو کلیات سے ایک نتیجہ اخذ کیا گیا ہے۔اس کے برعکس استقرائی منطق میں جزویات سے کلیات اخذ کیۓ جاتے ہیں یا سادہ لفظوں میں اجزاء کو جوڑ کر ایک کُل اخذ کیا جاتا ہے۔ مثلا

لاہور کے کوے سیاہ ہوتے ہیں
کراچی کے کوے سیاہ ہوتے ہیں
پس پاکستان کے کوے سیاہ ہوتے ہیں

یہ استقراء ہے جس میں تجربات یا جزویات سے ایک عمومی اصول Generalization اخذ کیا گیا ہے۔ میں نے عرض کیا کہ ارسطوی نظام استخراجی منطق پر مبنی تھا یعنی ارسطو نے سب سے پہلے کچھ مسلمات اور کلیات جمع یا تخلیق کیۓ اور اس کے بعد ان کا اطلاق کائنات پر کیا اور اس طرح کائنات کی توجیہ کی۔ اس طرح

استخراجی منطق ارسطوی ورلڈ ویو کی ایک بنیاد ہے جسے اٹھارہ سو سال بعد فرانسس بیکن نے مسترد کر دیا۔

ارسطوی نظام میں تیسری اہم بات یہ تھی کہ اس میں انسان کو کائنات کا مرکز قرار دیا گیا تھا۔ ارسطو نے جو فلکیات مرتب کی اس کے مطابق زمین کائنات کا مرکز ہے اور بقیہ تمام اجرام فلکی زمین کے گرد گھوم رہے ہیں۔ اس نظام کو حکیم بطلیموس نے مزید نکھار کر پیش کیا جس کے بعد یہ اسی کے نام سے مشہور ہوا اور بطلیموسی نظام کہلایا۔ پچھلے باب میں میں بیان کر چکا ہوں کہ کوپر نیکس نے اس نظام کا متبادل پیش کر دیا تھا۔ ارسطو کی اس فلکیات کو نظریہ ارضی المرکز Geocenteric Theory کہا جاتا ہے جس کے مطابق کائنات کا مرکز چونکہ زمین ہے اور زمین پر چونکہ سب سے اعلیٰ مخلوق انسان ہیں پس تمام کائنات انسان کی خدمت کیلئے ہے (استخراجی منطق)، گویا کائنات کی غایت یہ ہے کہ وہ انسان کی باندی بن کر رہے۔

مغرب میں عیسائیت کے اشاعت کے بعد چرچ فادرز نے ارسطوی نظام کو اس حد تک پزیرائی بخشی کہ اپنا تمام مذہب ارسطوی فلسفہ و سائنس کے مطابق توڑ مروڑ کر ان میں تطبیق پیدا کر لی اور دونوں کو ہم آہنگ کر لیا۔ اس ضمن میں آگسٹائن اور اکوائنس کے نام سر فہرست ہیں۔ مثلاارسطوی فلکیات میں زمین کائنات کا مرکز تھی جسے اہل کلیسا نے نا صرف نظریہ فلکیات کے طور پر قبول کیا بلکہ بطور نظریہ حق بھی اپنا لیا۔ ارسطو نے مرکزیت ارض کو ایک سائنسی نظریئے کے طور پر پیش کیا تھا لیکن اہل کلیسا نے اسے سائنس کے ساتھ ساتھ مذہب کے طور پر بھی قبول کر لیا اور بائبل کی عبارات کی تشریح اس نظریئے کی مطابقت میں اختراع کر لی۔ بائبل براہ راست طور پر مرکزیت ارض کے حوالے سے خاموش تھی لیکن کلیسائی تشریحات نے اسے ارسطوی سائنس کے حق میں گویا کر ڈالا۔ بائبل یہ نہیں کہتی تھی کہ سورج زمین کے گرد گھومتا ہے لیکن بائبلی مفسرین نے ارسطو کی تقلید میں سورج کو زمین کے گرد گھما ڈالا، بائبل یہ بھی نہیں کہتی تھی کہ زمین بحیثیت کرہ ساکن ہے لیکن کلیسائی مفسرین نے اسے ساکن کر دیا اور بائبل جو انسان کو کائنات کا مرکز قرار دیتی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ انسان خدا کی نظر میں سب سے اہم مخلوق ہے لیکن اہل کلیسا نے مرکزیت انسان کی عمارت روحانیت کے ساتھ ساتھ محل وقوع اور سائنسی بنیادوں پر بھی استوار کر لی غرض ارسطوی فلسفہ و سائنس (قدیم سائنس) اور مذہب کا یہ ملغوبہ ایسا تھا کہ گویا ایک کا انکار دوسرے کے انکار وانہدام پر منتج ہوتا تھا، اور بلاآخر یہی ہوا۔ جب قدیم سائنس کو جدید سائنس نے منہدم کر ڈالا تو ساتھ ہی عیسائیت کی بنیادیں بھی ہل گئیں اور عیسائیت کو شدید بحرانوں کا شکار ہونا پڑا۔

میں نے ارسطوی نظام کی اہم خصوصیات بیان کی ہیں۔ نشاۃ ثانیہ کے سائنسی دور کے مفکرین نے اس

نظام کو تہہ و بالا کر ڈالا اور ایک نیا ورلڈ ویو پیش کیا جس سے مغرب کا عہد جدید برآمد ہوا۔ کوپر نیکس ارسطوی نظام کی فلکیات پر حملہ آور ہوا، فرانسس بیکن نے استخراجی منطق کو سر کے بل کھڑا کیا، گلیلیو نے کوپر نیکس کی تحقیقات پر مہر تصدیق ثبت کی اور آخر میں نیوٹن نے کشش ثقل اور حرکت کے قوانین کے ساتھ ارسطوی نظام اور قدیم سائنس کے تابوت میں آخری کیل ٹھوک دیا اور نتیجتاً ارسطو کی قبر سے جدید سائنس برآمد ہوئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قدیم سائنس کے ساتھ ساتھ مغرب میں مذہب کی بنیادیں بھی ہل گئیں کیونکہ قدیم سائنس کا انکار ایک طرح سے عیسائی مذہب کے انکار کو مستلزم تھا۔ ذیل میں ہم ان سائنسدانوں کا تعارف حاصل کریں گے تاکہ معلوم ہو جائے کہ جدید مغرب کے معماروں نے کس طرح جدید الحادی فکر کی تشکیل میں اپنا کردار ادا کیا لیکن اس سے پہلے میں ارسطوی نظام کی مختلف خصوصیات کو نکات کی شکل میں لکھ دینا ضروری سمجھتا ہوں۔

1۔ ارسطوی کائنات ایک غایتی Teleological اور ناگزیری Essentialistic کائنات ہے۔

2۔ ارسطوی کائنات سائز میں ہمارے موجودہ نظام شمسی سے بھی چھوٹی ہے۔

3۔ ارسطوی کائنات میں زمین مرکز ہے، سورج چاند ستارے وغیرہ تمام اجرام فلکی اس کے گرد محو گردش ہیں۔

4۔ ارسطو کائنات کی توجیہ اپنے قانون حرکت سے کرتا ہے جس کے مطابق حرکت صورت اور مادے کے درمیان کشش سے پیدا ہوتی ہے۔

5۔ ارسطوی خدا حرکت کائنات کی اولین علت یا علت العلل ہے۔

6۔ ارسطوی خدا نے کائنات کو عدم سے وجود نہیں بخشا اس کی حیثیت خالق سے زیادہ ایک محرک اور ناظم کائنات کی ہے۔

7۔ ارسطوی خدا ہمہ وقت کائنات میں تصرف کنندہ ہے یعنی وہ کائنات کے ساتھ ہر وقت in touch رہتا ہے۔

8۔ ارسطوی خدا شخصی یا مذہبی خدا کی طرح صفاتی نہیں بلکہ خالص صورت یا صورت محض Pure Form ہے۔

9۔ ارسطوی نظام کی بنیاد منطق استخراجی پر ہے یعنی وہ کلیات کو جزویات پر منطبق کرتا ہے۔

10۔ ارسطوی نظام کے ساتھ مسیحیت نے کلی تطبیق پیدا کر لی پھر دو ہزار سال تک یہ نظام مغرب کا

غالب نظام فکر رہا۔

سر فرانسس بیکن

فرانسس بیکن Francis Bacon کو جدید سائنس اور بالخصوص جدید استقرائی سائنسی طریقہ کار Inductive Scientific Method کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ وہ 22 جنوری 1561ء کو لندن (انگلستان) میں پیدا اور 65 برس کی عمر میں 9 اپریل 1626ء کو فوت ہوا۔ مورخین، مغرب کے جدید فلسفے کا بانی رینے ڈیکارٹ، جو بیکن کا ہم عصر ہی تھا، کو قرار دیتے ہیں لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اگر جدید مغربی فلسفے کا بانی فرانسس بیکن کو قرار دیا جائے تب بھی بے جا نہ ہو گا کیونکہ ارسطو کے بعد دو ہزار سال تک فرانسس بیکن کے مقابلے کا فلسفی اور مفکر پیدا نہیں ہوا۔ بیکن ارسطو کے بعد مغرب میں سب سے بڑا فلسفی تھا جس نے کثرت سے مختلف النوع مضامین لکھے اور ارسطوی نظام بالخصوص ارسطوی منطق و سائنس کو چیلنج کیا۔ وہ ارسطو کا غالباً سب سے بڑا مخالف تھا۔ بیکن کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ایسے قوانین فطرت اور ایسے آفاقی اصولوں کا سراغ لگایا جو آگے چل کر مخصوص حقائق کی توجیہ و تشریح کا باعث بنے۔ اس کی فکر کا اصل مقصود یہ تھا کہ ارسطو کی قیاسی فکر Syllogism کے طریقہ کار کو استقرائی طریقہ فکر سے بدل دیا جائے اور اس طرح مدرسی فلاسفہ کی استخراجی فکر کی جگہ استقرائی طریقہ کار کو استعمال میں لایا جائے۔

بیکن نا صرف فلسفی بلکہ سیاستدان اور وکیل بھی تھا۔ وہ 1582ء میں بار کا رکن بنا اور 1584ء میں رکن پارلیمنٹ ہوا۔ 1589ء میں اپنی سیاسی پیش قدمی کے لیے اس نے ارل آف اسیکس (Earl of Essex) ثانی سے دوستی کی مگر 1601ء میں اس نے اپنے محسن کے خلاف بغاوت کے مقدمے میں مخالفین کا ساتھ دیا۔ جیمز اول کی حکومت میں بیکن کو خاصی کامیابیاں حاصل ہوئیں۔ وہ برطانیہ اور سکاٹ لینڈ کی یونین کا کمشنر مقرر کیا گیا۔ 1604ء میں اٹارنی جنرل مقرر ہوا۔ 1613-1618ء میں لارڈ چانسلر بنا۔ 1621ء میں البتہ اس کو رشوت کے جرم میں ملوث پایا گیا اور چالیس ہزار پاونڈ جرمانہ کیا گیا اور پارلیمنٹ اور سرکاری عہدے سے معزول کر دیا گیا۔

جب وہ عروج کے مدارج طے کر رہا تھا تو غیر شعوری طور پر اس کا دل فلسفے میں اٹکا تھا۔ بچپن میں فلسفے نے اس کی تربیت کی، دفتر میں رفاقت کا حق ادا کیا اور جیل اور ذلت کے احوال میں اس نے فلسفے سے اطمینان و تسلی پائی۔ اسے اس بات کا افسوس تھا کہ فلسفہ بدنام ہو چکا ہے اور اس کیلئے وہ بے عمر مدرسیت کو موردالزام گردانتا تھا۔ بیکن کہتا ہے کہ علم کی راہ مسدود ہے، اس میں عرصہ دراز سے ایسا کوئی اضافہ نہیں ہو پایا جو نسل

انسانی کیلئے خوشی کا باعث ہو۔ مدرسوں میں اساتذہ اور علماء تو بہت ملتے ہیں اور ان سے ایک روایت علم بھی قائم ہوتی ہے لیکن حقیقت کا انکشاف یا ایجاد کرنے والے کہیں نظر نہیں آتے۔ بیکن کے نزدیک علم کے معاملے میں اب جو کچھ بھی ہو رہا ہے وہ تو ایک گردش اور دائمی ہیجان ہے کہ اس کا نقطہ آغاز ہی اس کا نقطہ انجام بھی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ یہ طے کرنا دشوار ہے کہ فکر و عمل کے امتزاج سے یا محض تفکر و تدبر پر انحصار کرنے سے ذہن ناکارہ ہو جاتا ہے یا راہ میں رکاوٹیں کھڑی ہو جاتی ہیں۔ وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ مطالعہ فی نفسہ نہ تو اپنی غایت ہے، نہ دانش حکمت اور جو علم کام میں نہ آئے وہ صرف بے کار درس و تدریس ہے۔ صرف مطالعے ہی میں بہت زیادہ وقت صرف کرنا اور عملی طور پر کچھ نہ کرنا کاہلی اور سستی ہے۔ علم کا حصول زینت کلام کیلئے کرنا تصنع ہے اور اس کے اصول پر اپنی رائے کا انحصار گویا عالم کا تفنن ہے۔ چالاک آدمی مطالعے کو برا کہتے ہیں، سیدھے سادھے آدمی اس کی توصیف و تعریف کرتے ہیں اور دانا آدمی علم کو کام میں لاتے ہیں کیونکہ مطالعے سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس سے کیا کام لیا جائے۔ یہ وہ دانش و حکمت ہے جو مطالعے سے ماورا ہوتی ہے اور مشاہدے پر مبنی ہوتی ہے۔

بیکن کا اصل پروجیکٹ یا مسئلہ قدیم علوم اور طریقہ علم کے قلعوں کو مسمار کرنا تھا اور اس حوالے سے اس کا بڑا ہدف ارسطو کی علمی استبدادیت تھی۔ وہ نشاۃ ثانیہ کی فضا کو مکمل طور پر جذب کر چکا تھا اور اب اس کے سامنے ایک ہی مقصد تھا کہ وہ کسی طرح علوم کو ارسطو کے استخراجی طریقہ کار سے نجات دلائے اور علم کو مفید کار بنا کر تسخیر فطرت کیلئے استعمال کرے۔ اس کی کتاب The New Atlantis در حقیقت اس کے اسی منصوبے کو واضح کرتی ہے۔ دی نیو اٹلانٹس ایک ایسی مثالی ریاست کا خاکہ ہے کہ جس کے باشندے اپنے پیداواری عمل کو فروغ دینے کیلئے زراعت کی بجائے سائنسی ذرائع اور ان کی ترقی پر انحصار کرتے ہیں۔ اس مثالی ریاست میں زندگی کی مثال کچھ اس طرح ہے کہ ایک ایسا کالج قائم کیا گیا ہے جہاں آبادی کے ذہین ترین طالب علم رکھے گئے ہیں۔ انہیں صرف اس کام پر معمور کر دیا گیا ہے کہ سائنسی تحقیق و تفکر کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنالیں تاکہ ان کی شبانہ روز محنت شاقہ کے نتیجے میں نئی نئی صداقتوں اور جدید اصولوں کا سراغ لگایا جاسکے۔ ان محققین کی کوشش یہ بھی تھی کہ موت پر قابو پایا جاسکے اور انسان کی عمر دوام کی خواہش کو پورا کیا جائے، علاوہ ازیں نئی ایجادات نئی سائنسی تکنیک اور زراعتی عمل کو تیز تر بنانے کیلئے نئے نئے سائنسی طریقے روشناس کروائے جائیں۔ ان جدید اصولوں اور صداقتوں کے سراغ لگانے کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ سائنسی ترقی زیادہ سے زیادہ ہو اور انسان فطرت پر قابو پا کر اسے اپنے ارادے کے تابع لاسکے۔ گویا اس جزیرے کے ذہین افراد کا

واحد مقصد حیات یہ قرار پایا کہ وہ تسخیر کائنات کیلئے دن رات ایک کر دیں۔ اس کتاب کے منظر عام پر آنے کے فوراً بعد جو اثرات مرتب ہوئے ان کی ایک جھلک انگلستان میں رائل سوسائیٹی آف سائنس کا قیام ہے۔ قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں؛

"(اس جزیرے کے لوگوں کا پختہ یقین ہے کہ) سائنس ہی وہ حکمت عالیہ ہے جو کسی معاشرے میں بسنے والے مختلف الخیال لوگوں کو نہ صرف یہ کہ ایک وحدت فکر اور وحدت عمل سے لیس کرتی ہے بلکہ یہی وہ واحد ذریعہ بھی ہے جو انسان کو اس کے خالق (یعنی خدا سے) اتصال کے امکان کو قوی تر بناتا ہے۔ سائنس ہی ہے جو انسان کو مستقبل قریب میں اس قابل بنادے گی کہ وہ فطری قوانین کا نہ صرف یہ کہ سراغ لگا سکے گا بلکہ اس کی دریافت کے بعد ان کی تقلید بھی کرے گا اور ایک دن وہ بھی ضرور آئے گا جب انسان کو فطرت کی تسخیر پر پوری قدرت حاصل ہو جائے گی۔"(222)

لیکن بیکن کہتا ہے کہ اس یوٹوپیا کو حاصل کرنے کیلئے علم کے قدیم قلعوں کو کلیتًا مسمار کرنا ہوگا اور علم میں استقرائی طریقہ کار کو متعارف کروانا ہوگا۔ اس سے اس کی مراد یہ تھی کہ علم صرف وہی ہے جو خالق منطقی اصولوں کی بجائے تجربے سے حاصل ہو جسے تسخیر فطرت کے نصب العین کے حصول میں قابل استعمال بنایا جاسکے۔ اس حوالے سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ فلسفہ جدید میں جان لاک سے بہت پہلے بیکن ایک تجربیت پرست Empiricist فلسفی تھا جس نے نظریہ علم کو تجربی بنیادوں پر استوار کیا۔

"بیکن نے یہ کہہ کر کہ علم کا ماخذ حسیات Sensations ہیں، یا علم صرف انسانی تجربے سے حاصل کیا جا سکتا ہے تجربیت Empiricism کی بنیاد رکھی۔ بیکن نے فلسفے کو مذہب سے جدا کیا اور کہا کہ مذہبی عقائد کی عقلیاتی توجیہ کی کوشش یا علم الکلام بے مصرف اور بے ثمر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس عالم کی جملہ اشیاء حقیقی ہیں اور ان پر غیر متغیر (فطری) قوانین متصرف ہیں جن کی مدد سے کائنات کے رازوں کا انکشاف کیا جاسکتا ہے۔ ایک جگہ لکھتا ہے کہ حقیقی عالم دوسرے لوگوں کے خیالات یا قدیم تعصّبات سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ ذاتی تجربے Personal Experience سے حاصل ہوتا ہے۔"

ول ڈیورانٹ لکھتا ہے کہ اپنے عروج اور ترقی کے زمانے میں وہ دائما فلسفے کی تجدید نو پر غور و فکر کرتا

رہا۔ بیکن اپنے پروجیکٹ کے حوالے سے یہ بتاتا ہے کہ پہلے وہ کچھ ابتدائی رسائل لکھے گا جس میں یہ بیان کیا جائے گا کہ پرانے طریقہ علم پر اصرار کی وجہ سے فلسفہ بند گلی میں داخل ہو چکا ہے۔ اس سلسلے میں وہ آغاز کار کی تجاویز بھی پیش کرے گا۔ دوم اس کا مقصد یہ تھا کہ از سر نو علوم کی جماعت بندی کی کوشش کرے اور اس میں وہ ہر علم کا دائرہ کار متعین کردے گا اور ہر دائرے میں ان مسائل کا ذکر کرے گا جو ابھی تک طے نہیں ہوئے۔ سوم وہ تعبیر فطرت کے نئے اصولوں کا ذکر کرے گا۔ پھر وہ یہ چاہتا تھا کہ اس ذہنی زینے کا بیان کرے جس پر قدم رکھ کر ماضی کے مولفین اور مصنفین ان حقائق تک پہنچے تھے جو ازمنہ وسطیٰ کی لفاظی کے پس منظر سے ابھر رہے تھے۔ پھر وہ چاہتا تھا کہ اس کے طریقہ کار سے جن علمی نتائج کا برآمد ہونا ناگزیر تھا ان کی پیش گوئی کرے اور آخر کار عملی فلسفے کی حیثیت سے اس یوٹوپیا کی تصویر کھینچ کر رکھ دے جو اس پھلے پھولے انبار علم کا ثمر ہوگا اور جس کا وہ داعی ہے۔ یہ کام فلسفے کی عظیم الشان تعمیر جدید کے نام سے موسوم کیا جائے گا۔[223]

بیکن لکھتا ہے کہ میرا ارادہ یہ ہے کہ مملکتِ علم کا دورہ کروں اور دیکھوں کہ کون کون سے شہر بنجر اور ویران پڑے ہیں اور لوگوں نے اپنی ہنر مندی کا رخ کس طرف موڑ لیا ہے۔ اس سے میرا مقصد یہ ہوگا کہ ان ویران شہروں کے تعین اور نقشہ کشی کے بعد انفرادی اور اجتماعی توانائیوں سے کام لیا جائے تاکہ ان شہروں کو پھر سے آباد کیا جاسکے۔ وہ اس زمین کا شاہی نقشہ نویس ہوگا جہاں گھاس پھوس اور جھاڑیاں اگ چکی ہیں، وہ علم کی راہگزاروں کو سیدھا کرے گا اور کھیتوں کو مزارعوں کے درمیان تقسیم کرے گا۔ یہ ایک ایسا منصوبہ تھا جو نہایت جرات مندانہ تھا لیکن بیکن کی عمر ابھی صرف 42سال تھی اور فلسفی کیلئے یہ عمر کم عمری کا زمانہ ہوتا ہے۔ 1592ء میں اس نے برکلے کو لکھا کہ علم بہ تمام و کمال میری جاگیر ہے۔ اس کا مطلب یہ نہ تھا کہ وہ انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کا ایک نسخہ بن جائے گا جو قبل از وقت تیار ہو گیا ہو بلکہ اس کی مراد یہ تھی کہ معاشرت کی تعمیر نو میں اس کا کام اس نہج کا ہوگا کہ وہ ہر علم کے حلقے میں جائے گا اور اس کی ترتیب کا فریضہ سرانجام دے گا۔[224]

بیکن کو پورا یقین تھا کہ وہ استقرائی طریقہ کار کے ذریعے سائنسی ارتقاء کیلئے نئی راہیں اور نئی جہتیں تلاش کرنے میں کامیاب ہو جائے گا چنانچہ دنیا جانتی ہے کہ ایک وقت وہ بھی آیا کہ اس کا یہ خواب پورا ہوا۔ بیکن کی تصنیف "Novum Organum" 1620ء میں منظر عام پر آئی جس کی حیثیت دراصل ارسطو کی Organon کے متبادل یا نظر ثانی شدہ ایڈیشن کی ہے جس سے جدید انسانی ذہن کیلئے نئی راہیں کھلتی ہیں۔ بیکن قدیم علوم کی نئی جماعت بندی اور جدید استقرائی طریقہ کار کی ابتداء سے پہلے ضروری قرار دیتا ہے کہ ان

خامیوں اور کوتاہیوں سے بچا جائے جو فکر کی راہ میں رکاوٹ بنتی ہیں۔ وہ ان خامیوں کو "بت" قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ بت چار قسم کے ہیں۔

"قبیلے کے بت": انسان کے فطری تعصّبات: یہ وہ بت ہیں جو وراثت میں ملتے ہیں جن سے بیکن کی مراد یہ ہے کہ انسانی فطرت کی ماہیت میں کچھ نقائص موجود ہوتے ہیں جو مشاہدہ کرنے والے کو فطری مظاہر کی حقیقی صورتوں کو مسخ کرتے رہنے پر مجبور کرتے رہتے ہیں۔ قبائلی بت انسانی فطرت، قبیلہ اور نسل میں موجود ہوتے ہیں جو انسانی فہم کو ایک فریب زدہ آئینے کی طرح باہر سے آتی ہوئی حسیات کو بے رنگ اور غلط رنگ میں پیش کرتے ہیں۔

"غار کے بت": فرد کی داخلی اغلاط اور تعصّبات: غار کے بت تعصّبات ہیں جو کسی محقق یا شاہد کی خصوصیت ہوتے ہیں جو فطرت کا مشاہدہ کرتے وقت اسے تعصب میں مبتلا کر دیتے ہیں۔ یہ انفرادی بت ہوتے ہیں۔ یہ بت انسانی فطرت کی اغلاط کے علاوہ ہر انسان کے اپنے ذاتی تعصّبات اور حد بندیاں ہوتی ہیں جو معروض کو غلط انداز میں پیش کرتی ہیں۔ ہر انسان کا سماجی میل جول اور تعلیم اس کا باعث ہوتی ہے۔

"بازار کے بت": جائے مشاہدہ سے پیدا ہونے والی اغلاط: ان سے بیکن کی مراد وہ الفاظ ہیں جو ہمارے ذہنوں میں ایسے راسخ ہو جاتے ہیں کہ جن سے نجات حاصل کرنا ممکن نہیں رہتا۔ دراصل یہ لسانیات یا زبان کے بت ہیں جو آپس میں گفتگو اور مکالمہ کرتے وقت لفظ کے غلط استعمال سے ہمارے اندر پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ انسانی سوچ کو الجھا دیتے ہیں اور اس طرح بہت سی فکری راہیں غلط ہو جاتی ہیں۔ گویا افراد کے درمیان صحیح ابلاغ کا فقدان بھی فکری ناہمواری کو جنم دیتی ہے۔ مثلاً کوئی ایک اطلاع جب ایک فرد سے دوسرے، دوسرے سے تیسرے اور پھر تیسرے سے چوتھے فرد تک پہنچتی ہے تو حقیقت سے فسانے کا روپ دھار لیتی ہے۔

"تھیٹر/تمثیل کے بت": انداز کے اوہام: ان سے بیکن کی مراد وہ اغلاط ہیں جو تصورات کی غلط بنیادوں کی وجہ سے جنم لیتی ہیں۔ فکر و نظر کے وہ نظام جو قدیم فلسفیوں سے منسوب ہیں، ان بتوں کی سب سے نمایاں مثالیں ہیں۔ یہ فاضل لوگوں کی وہ غلطیاں ہیں جو اس سوچ پر مشتمل ہیں کہ کوئی اندھا قانون جیسے قیاس تحقیق میں مقام فیصل رکھتا ہے۔

اگر بیکن کے استقرائی طریقہ کار کو اس کی صحیح اور واقعی صورت میں دیکھنا مقصود ہو تو پھر جان اسٹورٹ مِل کے ان قوانین سے رجوع کرنا ہوگا جو اس نے سائنسی طور پر علتوں کے تعین کیلئے وضع کئے ہیں۔ ان قوانین

میں بیکن کی استقرائی فکر باہم یکجا ہو گئی ہے۔ بیکن کہتا ہے کہ مدت سے فلسفہ بانجھ تھا، اسے باثمر بنانے کیلئے ایک نئے طریقے کی ضرورت تھی۔ یونانی فلسفی ایک بنیادی غلطی کرتے تھے کہ نظریات پر زیادہ وقت صرف کرتے تھے اور مشاہدات پر کم، فکر مشاہدے کا معاون ضرور ہے لیکن اس کا نعم البدل نہیں۔ بیکن کی کتاب "جدید دستور العملThe New Method/New Organon " کا پہلا مقولہ ہی یہ ہے کہ فطرت کے ترجمان اور کارپرداز ہونے کی حیثیت سے انسان وہی کچھ جانتا ہے اور وہی کچھ کرتا ہے جس کا انحصار نظام فطرت کے مشاہدے پر ہو۔ اس کا علم اور اس کی عملی قوت عین اس کے مشاہدے کے مطابق ہوتی ہے۔ اس دائرے سے آگے وہ نہیں بڑھ سکتا۔ ارسطو نے جو آلات مہیا کئے تھے، دو ہزار سال تک ہم ان سے منطق تراشی کرتے رہے ہیں اور اب فلسفے کی حالت یہ ہے کہ کوئی اس کا احترام نہیں کرتا۔ پرانے نظریات، قرون وسطیٰ کے مقالے اور مناظرے متروک و مردود قرار دئے جانے چاہئیں۔ فلسفے کے احیاء کیلئے ضروری ہے کہ پچھلے نقوش کو مٹا دیا جائے۔(225)

بیکن لکھتا ہے کہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انسانی تمنا کے جو تین مدارج یا اقسام ہیں ان کا ذکر کر دیا جائے۔ اول یہ کہ لوگ یہ تمنا کرتے ہیں کہ ہمارے ملک میں ہماری قوت بڑھ جائے، یہ تمنا بیہودہ اور زوال پذیر ذہن کی علامت ہے۔ تمنا کی دوسری قسم یہ ہے کہ ہمارے وطن کا اقتدار زیادہ لوگوں پر قائم ہو جائے، یہ تمنا باوقار لیکن حرص سے لبریز ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ انسان تسخیر فطرت کی کوشش کرے اور فطرت کو انسانی ارادے کے اختیار میں لائے، یہ تمنا صحت مند ہے اور جلیل القدر بھی۔(226)

ہنری تھامس لکھتا ہے کہ بیکن ہر فن مولا اور زرخیز ذہانت کا مالک تھا۔ اپنی ذہانت کو اس نے اچھے اور برے دونوں مقاصد کیلئے استعمال کیا۔ اگر اس نے دنیاوی معاملات میں دوسروں سے آگے بڑھنے کیلئے دغا بازی اور بے وفائی کو قرین مصلحت جانا تو جب اس پر موڈ طاری ہوتا وہ فلسفے کی اقلیم میں دوسروں کو پیچھے چھوڑ جانے کو سحر آفرین پاتا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ مجھ میں تحقیق کا شوق اس قدر زیادہ ہے کہ کسی اور میں نہیں، میں تمام انگریزوں سے زیادہ قانونی مثالوں کا علم رکھنے والا ہوں، کیا کوئی شخص یونانی اور لاطینی زبانوں میں میرے علم کا مقابلہ کر سکتا ہے! میں علم کا سمندر ہوں، میں ارسطو کے بعد سے انسان کے جملہ علم کی خرابی کو سمجھ چکا ہوں۔ یونانیوں کا مسئلہ یہ تھا کہ وہ اخلاقی و مذہبی مقاصد کو خالص میکانکی وظائف کے ساتھ خلط ملط کر دیتے تھے یعنی مظاہر فطرت کی توجیہ میں الہیات کو گھسیٹ لاتے تھے۔ اب اس قسم کے عامیانہ اور غیر سائنسی استدلال کا سلسلہ ختم ہونا چاہئے۔ لازم ہے کہ ہم خدا کے بارے میں اپنے خیالات کو طبعی کائنات سے الگ

تھلگ کریں اور اشیاء کو ان کے فطری وظائف کے حوالے سے دیکھنا شروع کریں۔[227] اس سے واضح ہے کہ بیکن مذہب اور سائنس کو الگ الگ رکھنا چاہتا تھا۔ اشفاق سلیم مرزا لکھتے ہیں کہ بیکن نے ازمنہ وسطیٰ کے بعد پہلی دفعہ اس بات کی جسارت کی کہ مذہب اور فطری فلسفہ Natural Philosophy کو علیحدہ رکھا۔ اپنی تحریروں کے بیشتر صفحات میں وہ اپنے قارئین کو تنبیہ کرتا ہے کہ ان دونوں کو خلط ملط کرنے سے بہت سا الجھاو پیدا ہوگا اور ایسا کرنے سے الحاد کی صورتحال سے دوچار ہونا پڑے گا اس لئے بہتر ہے کہ مذہب و سائنس کو الگ رکھا جائے۔[228]

یہ دور الہیاتی فکر اور نئے فکری دھارے کے درمیان تضادات کا دور تھا جہاں سائنسی دریافتوں پر مبنی نئے فکری دھارے اپنا رنگ جما رہے تھے وہاں اب تک نئے مفکروں نے الہیات سے مکمل طور پر کنارہ کشی اختیار نہیں کی تھی۔ یہ بات فرانسس بیکن، ڈیکارٹ، سپائی نوزا اور بعض دوسروں مفکروں پر بھی صادق آتی ہے۔ الہیاتی رجحان کو ان مفکروں کے ہاں یکسر خارج نہیں کر دیا گیا تھا۔ یہ سب عیسائیت کے بنیادی عقائد کو تسلیم کرتے تھے اور یہ بات آنے والی دو صدیوں تک بھی اسی حالت میں رہی۔

رسل کے بقول بیکن مذہب میں راسخ العقیدہ تھا۔ وہ ایسا شخص نہیں تھا کہ اس معاملے میں اہل کلیسا سے لڑائی مول لیتا لیکن جہاں وہ یہ سمجھتا تھا کہ عقل وجود باری تعالیٰ کو ثابت کر سکتی ہے وہیں وہ یہ بھی سمجھتا تھا کہ دینیات میں ہر بات کے علم کا انحصار وحی اور الہام پر ہونا چاہیئے۔ بلاشبہ اس کا عقیدہ تھا کہ مذہب کی سب سے بڑی کامیابی اس وقت ہوتی ہے جب بے معاون عقل کو عقیدہ بعید القیاس معلوم ہو تاہم فلسفہ کا انحصار صرف عقل پر ہونا چاہیئے لہٰذا وہ دوہری سچائی Double Truth کے نظریئے کا قائل تھا۔ اسی نظریئے کی تلقین تیرھویں صدی میں ابن رشد کے بعض متبعین نے بھی کی تھی۔[229]

مرزا اشفاق مزید لکھتے ہیں کہ بیکن مذہب پر بات کرتے ہوئے کمال ہوشیاری سے ایک مدبر سیاست دان کی طرح اپنی رائے دیتا ہے۔ بیکن کے مطابق ہم عقل کا استعمال صرف مذہبی تشریح اور اس کے عقلی فہم کیلئے کر سکتے ہیں لیکن عقل مذہب کیلئے سوالیہ نشان اور مذہبی عقائد کیلئے جانچ پرکھ کا معیار نہیں بن سکتی۔ اس طرح وہ الہیات اور سائنس کے درمیان ایک خط فاصل کھینچتا ہے لیکن ساتھ ہی وہ مذہب کو حقیقی طور پر سمجھنے کیلئے علم کو ضروری سمجھتا ہے۔ 1590ء میں بیکن نے ارل آف روٹلینڈ کو لکھا کہ " علم کے بغیر کوئی بھی شخص مذہب کی سچائی تک نہیں پہنچ سکتا۔ علم سے خالی عقیدت ایک اندھے شوق کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔"

بیکن اپنے مضمون Of Atheism میں لکھتا ہے؛

"It is true, that a little philosophy inclineth man's

mind to atheism; but depth in philosophy bringeth men's minds to about to religion."(230)

کہ فلسفے کا تھوڑا علم ذہن کو الحاد کی طرف لے جاتا ہے جبکہ فلسفے میں رسوخ لوگوں کو مذہب کی طرف راغب کرتا ہے۔

گلیلیو گلیلی کا مقدمہ

گلیلیو گلیلی Galileo Galilei 15 فروری 1564ء میں فلورینس میں پیدا ہوا اور 77 برس کی عمر میں 1642ء میں فوت ہوا۔ آج اہل علم میں سے شاید ہی کوئی اس کے نام سے آگاہ نہ ہو۔ وہ اپنے عہد کا ایک عظیم سائنسدان تھا، البتہ دوربین کی ایجاد کو غلط طور پر اس کے ساتھ منسوب کیا جاتا ہے۔ سترہویں صدی کے پہلے عشرے میں ہی دوربین ایجاد ہو چکی تھی۔ گلیلیو نے، البتہ، اپنی ذاتی دوربین بنائی اور اسے اپنے باغیچے میں نصب کیا۔ گلیلیو وہ پہلا انسان ہے جس نے دوربین سے اجرام فلکی کا مشاہدہ کیا اور فلکیاتی علم کو دوربینی مشاہدے کی بنیاد پر استوار کیا۔ اس نے دوربین کے ساتھ آسمان کا پہلا نظارہ 1609ء میں کیا، (اسی سال کیپلر کی کتاب New Astronomy شائع ہوئی تھی)، اور پھر کئی سال تک وہ آسمان کے مشاہدے میں مشغول رہا۔ اس دوران میں اس نے سورج پر دھبے، چاند پر پہاڑیاں، زحل کے دائرے، زہرہ کی شکلیں، نئے ستارے اور خصوصاً مشتری کے چاند دیکھے۔

گلیلیو کے مشاہدات ارسطوی اور بطلیموسی نظام کی تردید کر رہے تھے، وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ کوپرنیکس کا تصور ہی درست ہے لہٰذا اس نے اپنے مشاہدات مدون کرنا شروع کئے۔ اس کے یہ مضامین 1613ء تک چھپتے رہے۔ وہ ایک پڑھا لکھا عیسائی تھا، اس نے جب دوربینی مشاہدات سے فلکیات کی نئی دریافتیں کیں تو خدا کا شکر ادا کیا کہ ان انکشافات کیلئے خدا نے اسے چنا ہے۔ اس نے اپنے مشاہدات کی خوب تشہیر کی اور فلورینس میں اپنے دوست احباب کو خطوط کے ذریعے مطلع کیا، حالانکہ وہ بخوبی جانتا تھا کہ اس کے انکشافات چرچ کی تعلیمات سے متصادم ہیں۔ انکشافات پر مبنی اس کی پہلی کتاب (Sidereus The Starry Messanger Nuncius) مارچ 1610ء میں شائع ہوئی جس میں اس نے انکشاف کیا کہ مشتری کے چار چاند ہیں جو اس کے گرد محو گردش ہیں۔ گلیلیو کا یہ انکشاف بطلیموسی نظام سے متصادم تھا۔ گلیلیو نے مشتری کے چاند دیکھ کر استدلال کیا کہ گویا یہ ہمارے نظام شمسی کا ایک چھوٹا سا مظہر ہے جس میں مشتری کی حیثیت سورج کی سی ہے اور جو چاند اس کے گرد محو گردش ہیں، گویا وہ ہمارے نظام شمسی کے دیگر سیارے ہیں۔ اس طرح گلیلیو کا ایمان کوپرنیکس کے نظریئے پر پختہ تر ہو گیا۔

وہ سمجھتا تھا کہ اس کے انکشافات علمی حلقوں اور خصوصا علمائے کلیسا کے ہاں سراہے جائیں گے لیکن پیشوایان مسیحیت کا رد عمل دیکھ کر اسے افسوس ہوا جس کا اظہار اس نے کیپلر کے نام ایک خط میں کیا۔ اگست 1610ء میں وہ کیپلر کو لکھتا ہے؛

(ترجمہ) "میرے عزیز کیپلر! ان زہر سے بھرے کٹر ذہنیت کے لوگوں کا کیا کیا جائے جنہیں میں نے بارہا دعوت دی ہے کہ وہ میری دوربین سے ایک بار آسمان کا نظارہ تو کریں لیکن وہ اس دوربین میں سے جھانکنا تک گوارا نہیں کرتے! بتاو ان کے اس رویے پر ہنسا جائے یا سر پیٹا جائے!"(231)

گلیلیو سے کہا جا رہا تھا کہ اس کا یہ خیال کہ زمین متحرک ہے اور سورج ساکن ہے، بائبل کی واضح آیات سے متصادم ہے لہٰذا اسے توبہ کرنی چاہئے۔ اس ضمن میں بائبل سے چند ایک عبارات بطور خاص نقل کی گئیں(232)۔ معاملہ سنگین ہوتا چلا جا رہا تھا اس لئے گلیلیو نے اپنے شاگرد کاسٹیلی Benedetto Castelli، جو ریاضی کا پروفیسر تھا، کو خط لکھا اور اپنے موقف کی وضاحت کی۔ اس نے کہا کہ ہمارے علماء بائبل کی عبارات کے ظاہری مطالب کو حقیقی مطلب سمجھ کر اس پر اڑے ہوئے ہیں حالانکہ بائبل عوام و خواص تمام لوگوں کیلئے نازل کی گئی تھی، یہ سائنس کی کتاب نہیں ہے اس لئے سائنسی معاملات کو بجائے بائبل کے، سائنسی تناظر میں ہی دیکھنا چاہئے۔ گلیلیو نے مزید کہا کہ بائبل کی اکثر عبارات مثلا "خدا کا ہاتھ" وغیرہ جیسی عبارات تشابہات میں سے ہیں اس لئے ان کے ظاہری مطلب پر اڑیل پن کا مظاہرہ نہیں کرنا چاہئے۔ کاسٹیلی کے نام گلیلیو کے خط کا متن ملاحظہ ہو؛

December 21, 1613

"....As therefore, the Holy Scriptures in many places not only admit but actually require a different explanation for what seems to be the literal one, it seems to me that they ought to be reserved for the last place in mathematical discussions. For they, like nature, owe their origin to the Divine Word; the former is inspired by the Holy Spirit, the latter as the fulfillment of the Divine commands; it was necessary, however in Holy Scripture, in order to accomodate itself to the understanding of the majority, to say many things which apparently differ from the precise meaning. Nature, on the contrary, is inexorable and unchangeable, and cares not whether her hidden causes and modes of working are intelligible to the human understanding or not, and never deviates on that account from her prescribed laws. It appears to me therefore that no effect of nature, which experience places before our eyes, or is the necessary conclusion derived from evidence, should be rendered doubtful by passages of Scripture which contain thousands of words admitting of various interpretations, for every sentence of Scripture is not

bound by such rigid laws as is every effect of nature....

Since two truths can obviously never contradict each other, it is the part of wise interpreters of Holy Scripture to take the pains to find out the real meaning of its statemments, in accordance wtih the conclusions regarding nature which are quite certain, either from the clear evidence of sense or from necessary demonstration. As therefore the Bible, although dictated by the Holy Spirit, admits, from the reasons given above, in many passages of an interpretation other than the literal one; and as, moreover, we cannot maintain with certainty that *all* interpreters are inspired by God, I think it would be the part of wisdom not to allow any one to apply passages of Scripture in such a way as to force them to support, as true, conclusions concerning nature the contrary of which may afterwards be revealed by the evidence of our senses or by necessary demonstration. Who will set bounds to man's understanding? Who can assure us that everything that can be known in the world is already known? It would therefore perhaps be best not to add, without necessity, to the articles of faith which refer to salvation and the defence of holy religion, and which are so strong that they are in no danger of having at any time cogent reasons brought against them, especially when the desire to add to them proceeds from persons who, although quite enlightened when they speak under Divine guidance, are obviously destitute of those faculties which are needed, I will not say for the refutation, but even for the understanding of the demonstrations by which the higher sciences enforce their conclusions.

I am inclined to think that the authority of Holy Scripture is intended to convince men of those truths which are necessary for their salvation, and which being far above man's understanding cannot be made credible by any learning, or any other means than revelation by the Holy Spirit. But that the same God has endowed us with senses, reason, and understanding, does not permit us to use them, and desires to acquaint us in any other way with such knowledge as we are in a position to acquire for ourselves by means of those faculties, *that* it seems to me I am not bound to believe, especially concerning those sciences about which the Holy Scriptures contain only small fragments and varying conclusions; and this is precisely the case with astronomy, of which there is so little that the planet are not even all enumerated...."[233]

اس کے بعد گلیلیو نے اپنے موقف کی مزید وضاحت کرسٹینا کے نام خط میں کی، اس خط کا متن یہ ہے

1615

"Some years ago, as Your Serene Highness well knows, I discovered in the heavens many things that had not been seen before our own age. The novelty of these things, as well as some

consequences which followed from them in contradiction to the physical notions commonly held among academic philosophers, stirred up against me no small number of professors-as if I had placed these things in the sky with my own hands in order to upset nature and overturn the Sciences ....

Showing a greater fondness for their own opinions than for truth, they sought to deny and disprove the new things which, if they had cared to look for themselves, their own senses would have demonstrated to them. To this end they hurled various charges and published numerous writings filled with vain arguments, and they made the grave mistake of sprinkling these with passages taken from places in the Bible which they had failed to understand properly…

Hence, in expounding the Bible, if one were always to confine oneself to the unadorned grammatical meaning, one might fall into error. Not only contradictions and propositions far from true might thus be made to appear in the Bible, but even grave heresies and follies. Thus it would be necessary to assign to God feet, hands, and eyes, as well as corporeal and human affections, such as anger, repentance, hatred, and sometimes even the forgetting of things past and ignorance of those to come.... For that reason it appears that nothing physical which sense-experience sets before our eyes, or which necessary demonstrations prove to us, ought to be called in question (much less condemned) upon the testimony of biblical passages which may have some different meaning beneath their words....

I question whether there is not some equivocation in failing to specify the virtues which entitle sacred theology to the title of 'queen'. It might deserve that name by reason of including everything that is learned from all the other sciences and establishing everything by better methods and with profounder learning .... Or theology might be queen because of being occupied with a subject which excels in dignity all the subjects which compose the other sciences, and because her teachings are divulged in more sublime ways.

That the title and authority of queen belongs to theology in the first sense, I think will not be affirmed by theologians who have any skill in the other sciences. None of these, I think, will say that geometry; astronomy, music, and medicine are more excellently contained in the Bible than they are in the books of Archimedes, Ptolemy, Boethius, and Galen. Hence it seems likely that regal pre-eminence is given to theology in the second sense; that is, by reason of its subject and the miraculous communication, by divine revelation, of conclusions which could not be conceived by men in any other way, concerning chiefly the attainment of eternal blessedness.

Let us grant then that theology is conversant with the loftiest divine contemplation, and occupies the regal throne among the sciences by this dignity. But acquiring the highest authority in this way, if she does not descend to the lower and humbler speculations of the subordinate sciences and has no regard for them because they are not concerned with blessedness, then her professors should not arrogate to themselves the authority to decide on controversies in professions which they have neither studied nor practiced. Why, this would be as if an absolute despot, being neither a physician nor an architect, but knowing himself free to command, should undertake to administer medicines and erect buildings according to his whim-at grave peril of his poor patients' lives, and the speedy collapse of his edifices....

And as to the propositions which are stated but not rigorously demonstrated, anything contrary to the Bible involved by them must be held undoubtedly false and should be proved so by every possible means..Now if truly demonstrated physical conclusions need not be subordinated to biblical passages, but the latter must rather be shown not to interfere with the former, then *before a physical proposition is condemned it must be shown to be not rigorously demonstrated*-and this is to be done not by those who hold the proposition to be true, but by those who judge it to be false. This seems very reasonable and natural, for those who believe an argument to be false may much more easily find the fallacies in it than men who consider it to be true and conclusive...."

بطلیموسی نظام کے حامی فلکیات دانوں اور چند پادریوں کی جانب سے گلیلیو کی مخالفت کا آغاز تو اس کی کتاب کے شائع ہونے کے ساتھ ہی ہو چکا تھا لیکن گلیلیو کو پہلی باقاعدہ اور پرزور مخالفت 1613ء میں فادر لارینیFather Lorini کی جانب سے دیکھنے کو ملی۔ فادر لارینی نے گلیلیو کے خط کی نقل حاصل کر لی اور 7 فروری 1615ء کو روم میں احتساب عدالتInquisition کو بھیج دی۔ فادر لارینی نے احتسابی عدالت کو خط میں لکھا کہ گلیلیو کے خط کی روشنی میں واضح ہے کہ اس نے کونسل آف ٹرینٹ کے مسیحی اجماع کی خلاف ورزی کی بدعت کا جرم کیا ہے۔(234)

اسی اثناء میں ایک چرچ فادر فوسکارینیFoscarini بھی اپنے مضامین میں نظریہ شمسی المرکز کی تائید کر رہا تھا۔ کارڈینل رابرٹ بیلرمائنCardinal Robert Bellarmine اس عہد کا صف اول کا فلکیات دان اور معزز عیسائی عالم تھا، جو بطلیموسی نظام پر مضبوط دسترس رکھتا تھا اور گلیلیو کی تحقیقات سے بھی آگاہ تھا۔ بیلرمائن اور فوسکارینی کے درمیان میں بھی خط وکتابت جاری تھی۔ بیلرمائن نے فوسکارینی کو ایک خط لکھا، جس میں گلیلیو کا ذکر بھی کیا، اور مشورہ دیا کہ اسے اور گلیلیو کو چاہیئے کہ وہ اپنے نظریات کو ایک خارجی

حقیقت External Reality بتانے کی بجائے انہیں محض ریاضیاتی مفروضے Mathematical Theory اور قیاسات کے عنوان سے بیان کریں کیونکہ اگر وہ شمسی المرکز کو ایک حقیقت کے طور پر بیان کریں گے تو چونکہ ایسا نظریہ بائبل کی عبارات کے خلاف ہے اس لئے چرچ ہر گز ایسی بدعت برداشت نہیں کرے گا۔ اس خط کی ایک کاپی گلیلیو کو بھی بھجوادی گئی تاکہ وہ اس پر غور کرے۔

گلیلیو یہ سمجھتا تھا کہ اگرچہ ارضی المرکز پر چرچ کا پندرہ سو سالہ اجماع ہے لیکن بائبل کی عبارات سے جو معنی اہل کلیسا نے لئے ہیں وہ درست نہیں ہیں۔ گلیلیو شمسی المرکز نظریئے کو بائبل کی خلاف ورزی نہیں سمجھتا تھا (اس کی وضاحت اس کے محولہ بالا خطوط میں موجود ہے)، اس لئے وہ اپنے انکشافات کو مذہب مخالف یا بدعت سمجھے جانے کے خلاف تھا۔ لہٰذا اپنے خلاف شکایت کی خبر پا کر گلیلیو نے روم پہنچ کر اپنے موقف کی وضاحت پیش کرنے کا سوچا۔ اس کے دوستوں نے اسے منع کیا، لیکن وہ احتسابی عدالت کے سامنے پیش ہو گیا کیونکہ وہ نہیں چاہتا تھا کہ اس پر بدعت کے الزامات لگائے جائیں۔ 19 فروری 1616ء میں احتساب عدالت نے فلکیات دان مسیحی علماء پر مشتمل ایک کمیٹی بنائی اور گلیلیو کا مقدمہ اس کے سامنے پیش کیا اور اس کمیٹی کی ماہرانہ رائے طلب کی۔ اس کمیٹی نے پانچ دن بعد اپنا فیصلہ ان الفاظ میں صادر کیا کہ گلیلیو کا یہ بیان کہ "سورج زمین کے گرد نہیں گھومتا اور سورج کائنات کا ساکن مرکز ہے، تکنیکی/سائنسی لحاظ سے احمقانہ اور مذہبی حوالے سے بدعت ہے۔ اور اس کا یہ بیان کہ زمین کائنات کا مرکز نہیں ہے اور سورج کے گرد گھومتی ہے، سائنسی طور پر غلط اور مذہبی طور پر خلاف عقیدہ ہے۔"(235)

اس کے ساتھ ہی پوپ پال پنجم نے ایسی تمام کتب پر پابندی عائد کر دی جن میں نظریہ شمسی المرکز کو ایک ریاضیاتی مفروضے کی بجائے ایک خارجی حقیقت قرار دیا گیا تھا۔ کوپر نیکس کی کتاب کا فیصلہ یہ ہوا کہ اس میں مناسب ترامیم کر کے اور اسے بائبل کے مطابق بنانے کے بعد اس پر سے پابندی اٹھالی جائے گی لیکن ایسی تمام کتب پر پابندی بدستور عائد رہے گی جن میں نظریہ شمسی المرکز کو حقیقت بتایا گیا ہو۔ (بعد ازاں 1620ء میں کوپر نیکس کی کتاب سے پابندی اٹھالی گئی)۔ پوپ نے بیلر مائن کو حکم دیا کہ وہ اس فیصلے کو گلیلیو تک پہنچا دے اور اسے بتادے کہ آئندہ اگر اس نے بائبل کی مخالفت کی تو اسے سنگین نتائج بھگتنے پڑیں گے۔ 26 فروری کو بیلر مائن کی بیٹھک کے اندر گلیلیو نے پوپ کا یہ حکم نامہ سنا تو اس نے اس وارننگ پر لبیک کہا اور آئندہ اپنے نظریات کی تشہیر سے توبہ کر لی۔

اس کے بعد سولہ سال تک گلیلیو اپنی سائنسی سرگرمیوں میں مگن رہا اور 1624ء میں روم جا کر پوپ

سے ملا۔ پوپ اربن ہشتم نے اسے یقین دہانی کروائی کہ وہ ایک مفروضے کے طور پر مرکزیت شمس کے نظریئے کو بیان کر سکتا ہے۔ لیکن 1630ء میں گلیلیو نے اپنی معروف کتاب Dialogue Concerning the Two Chief World Systems لکھی جس میں اس نے 1616ء میں کیئے گئے معاہدے کی خلاف ورزی کی اور مرکزیت شمس کو ایک حقیقت کے طور پر بیان کر ڈالا۔ دو سال بعد پوپ نے اس کتاب پر پابندی عائد کر دی اور ایک بار پھر گلیلیو کو احتساب عدالت میں طلب کر لیا گیا۔ اس بار گلیلیو کے بچنے کی کوئی امید نہیں تھی۔ احتساب عدالت کی دس رکنی کمیٹی میں سے سات منصفین نے فیصلہ اس کے خلاف دیا اور اسے اپنے گھر میں نظر بند کر دیا گیا۔ 1638ء تک بڑھاپے کے باعث وہ مکمل طور پر اندھا ہو چکا تھا اور بلاخر 8 جنوری 1641ء کو فوت ہو گیا۔

گلیلیو کے حوالے سے مذہب بیزار طبقے نے بہت سی غلط فہمیاں عام کی ہیں، جن میں سب سے اہم یہ ہے کہ گلیلیو کو کلیسا نے جو سزا دی، اس کی وجہ یہ تھی کہ کلیسا سائنس دشمن تھا اور سائنس کی ترقی کو روکنا چاہتا تھا۔ میں نے گلیلیو کے مقدمے کو تفصیل کے ساتھ اسی لئے بیان کیا ہے تاکہ حقیقت حال واضح ہو سکے اور معلوم ہو جائے کہ گلیلیو کی نظربندی کی وجہ مجرد سائنسی تحقیقات نہیں تھیں۔ کلیسا سائنس کا دشمن نہیں تھا، کلیسا کا گلیلیو سے جو مطالبہ تھا وہ یہ تھا کہ گلیلیو اپنے سائنسی نظریات کو ایک حقیقت کے طور پر بیان نہ کرے، کیونکہ اسے حقیقت کے طور پر بیان کرنا مسیحی اجماع اور بائبل کے خلاف تھا۔ گویا گلیلیو کی سزا کا سبب اس کی حکم عدولی تھی نا کہ سائنسی تحقیقات۔ اس حوالے سے میں رچرڈ ڈیوٹ کی کتاب World Views سے کچھ اقتسابات نقل کر رہا ہوں تاکہ صورت حال مزید واضح ہو جائے۔ وہ لکھتا ہے:(236)

> "Also worth noting is that the Catholic church, by and large, had a history of being tolerant of new scientific views. For example, for the most part the church was not opposed to the Copernican system. Of course, up until the new evidence from the telescope, the Copernican system was generally taken with an instrumentalist attitude, and as such was not contrary to scripture. But the point is that the church did not generally oppose new scientific views, and was generally willing to reinterpret scripture when required by new discoveries."

یہ بھی اہم ہے کہ نئے سائنسی نظریات کو رواداری سے برداشت کرنے کی، چرچ کی ایک مکمل تاریخ تھی۔ مثال کے طور پر عرصہ دراز تک چرچ کوپر نیکس کے نظام شمسی المرکز کے خلاف نہیں رہا تھا۔ کوپر نیکس کے نظام کو ایک ریاضیاتی مفروضے کے طور پر سمجھا گیا تھا، جو بائبل سے متعارض نہیں تھا۔ سمجھنے کی بات یہ

ہے کہ چرچ عام طور پر نئے سائنسی نظریات کے خلاف نہیں تھا بلکہ وہ ٹھوس بنیادوں پر بائبل کی متعلقہ عبارات کی تفسیر تک بدل دینے کی گنجائش رکھتا تھا۔

Galileo had genuine differences of opinion involving the interpretation of scripture,

بائبل کی تفسیر کے حوالے سے گلیلیو اور چرچ کے درمیان میں اصولی اختلاف تھا۔

> Recall that, by this time, the sun - centered Copernican system had been used and taught for about 70 years, but that during this time the Copernican system was generally taken with an instrumentalist attitude. Galileo, now, is suggesting a realist attitude toward the sun - centered view.

ستر سال تک نظام کوپرنیکس پر کام جاری رہا اور (یونیورسٹیوں میں) پڑھایا جاتا رہا کیونکہ اس تمام دورانیے میں اسے ایک مفروضہ سمجھا گیا۔ اس کے برعکس آج ستر سال بعد گلیلیو اس مفروضے کو ایک خارجی سائنسی حقیقت کے طور پر بیان کر رہا تھا۔

> In spite of Galileo's efforts, in early 1616 the view that the sun was stationary at the center of the universe was judged to be heretical, and the teaching or written defense of such a view was prohibited. Notably, however, the teaching of the sun - centered view was not prohibited outright. Rather, what was prohibited was teaching the reality of the sun - centered view. The sun - centered view could still be written about and taught as a "hypothesis" – that is, it could be treated with what we would term an instrumentalist attitude. Copernicus' own book on the subject, published back in 1543, could still be taught, but only after corrections were made so as to edit out the passages where Copernicus suggests the realityof the sun - centered view.

"گلیلیو کی تجربی تحقیقات کے باوجود 1616ء میں نظریہ شمس مرکزی کو بدعت (بائبل کی مخالفت) سمجھا جاتا تھا۔ اس کے باوجود یہ نکتہ اہم ہے کہ شمس مرکزی نظریئے کی (یونیورسٹیوں میں) تعلیم ممنوع نہیں تھی، ممنوع صرف اس نظریئے کو بطور کائناتی حقیقت کے پیش کرنا تھا۔ اس نظریئے کو ایک مفروضے کے طور پر لکھنے پڑھنے اور پڑھانے کی اجازت عام تھی حتیٰ کہ کوپرنیکس کی جو کتاب 1543ء میں شائع ہوئی اس کی تعلیم کی اجازت بھی عام تھی البتہ اتنا ضرور ہے کہ اس میں مناسب ترامیم کے بعد اجازت دی گئی۔

Recall that merely discussing the sun centered system was not

prohibited; only advocating the reality of it was.

"ذہن نشین رہے کہ نظریہ شمس مرکزی پر بحث و تمحیص جرم نہیں تھا، جرم اسے بطور نظریہ حقیقت پیش کرنا تھا (جس کاارتکاب کرنے پر گلیلیو کو سزا دی گئی)"

نیوٹونین تصور جہان Newtonian World View

نیوٹونین ورلڈ ویو سے مراد وہ تصور جہان ہے جسے برطانوی سائنسدان سر آئزک نیوٹن نے ارسطوی ورلڈ ویو کے متبادل کے طور پر پیش کیا اور جو نیوٹن کے بعد تین سو سال تک مغرب میں غالب نظام فکر رہا۔ آئزک نیوٹن (Isaac Newton) 4 جنوری، یا دوسری روایت کے مطابق 25 دسمبر 1642ء کرسمس کے روز برطانیہ میں پیدا ہوا اور 85 برس کی عمر میں 1727ء میں فوت ہوا۔ نیوٹن کا شمار تاریخ کے عظیم ترین سائنسدانوں میں کیا جاتا ہے جنہوں نے انسانی فکر کا دھارا یکسر بدل کر رکھ دیا۔ نیوٹن اگرچہ فلسفی نہیں تھا البتہ وہ ایک طبیعیات دان، ریاضی دان، ماہر فلکیات اور کیمیا دان تھا۔ اس کی کتاب "فطری فلسفے کے حسابی اصول "Methematical Principles of Natural Philosophy جو 1687ء میں پہلی بار زینت طباعت سے آراستہ ہوئی، جس نے جدید سائنس، جسے نیوٹونک فزکس یا Classic Physics بھی کہا جاتا ہے، کی بنیاد رکھی۔ اس کتاب میں نیوٹن نے نشاۃ ثانیہ سے پیدا ہونے والی گزشتہ سو سالہ جدید سائنسی فکر کو گویا صرف 600 صفحات میں سمو کر اس پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔ یہی وہ کتاب ہے جس میں نیوٹن نے حرکت کے تین قوانین اور آفاقی کشش ثقل Universal Gravitational Force کے نظریات پیش کئے۔ چنانچہ ہم نیوٹن کے دیگر نظریات سے قطع نظر صرف انہی نظریات سے بحث کریں گے جو ہمارے موضوع سے متعلق ہیں۔

جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا، سولہویں اور سترہویں صدی کا سائنسی انقلاب متعدد سائنسدانوں کی مشترکہ کاوش تھی۔ ان کاوشوں کو نیوٹن نے جس کتاب میں سطر بند کیا اس کا لاطینی نام Principia Methamaticia ہے۔ اس کتاب نے ایک نئی سائنس متعارف کروائی جو کوپرنیکس اور گلیلیو کے شمسی المرکز نظریہ کائنات کے ساتھ ناصرف ہم آہنگی ظاہر کرتی ہے بلکہ اس پر مہر تصدیق ثبت کرتی ہے اور یہی وہ کتاب ہے جو کلاسک فزکس کیلئے بائبل کا درجہ رکھتی ہے۔ یہ کتاب جدید طباعت میں قریبا 600 صفحات پر مشتمل ہے۔ محض دو صفحات میں وہ حرکت کے تین قوانین بیان کرتا ہے اور پھر بقیہ پوری کتاب میں رفتہ رفتہ کشش ثقل کے نظریئے کو متعارف کرواتا ہے۔ ذیل میں ہم حرکت کے ان تین قوانین اور کشش ثقل کے حوالے سے ضروری گفتگو کریں گے۔

حرکت کے یہ تین قوانین ہمارے تعلیمی نظام میں میٹرک کی فزکس کی کسی بھی کتاب میں غالباً پہلے ہی باب میں پڑھا دئے جاتے ہیں۔ ذہن نشین رہے کہ ان قوانین کی عبارات اور جملے جو آج پڑھائے جاتے ہیں، نیوٹن کی عبارات سے زرا مختلف ہیں لیکن اس سے مفہوم پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ نیوٹن کا حرکت کے حوالے سے پہلا قانون یہ ہے؛

> "Projectiles continue in their motions, so far as they are not retarded by the resistance of air, or impelled downwards by the force of gravity. A top, whose parts by their cohesion are continually drawn aside from rectilinear motions, does not cease its rotation, otherwise than as it is retarded by air. The greater bodies of planets and comets, meeting with less resistance in freer spaces, preserve their motions both progressive and circular for a much longer time."(237)

OR

> "Every body continues in its state of rest, or of uniform motion in a right line, unless it is compelled to change that state by forces impressed upon it.."

یعنی کسی بھی بیرونی قوت کی عدم موجودگی میں جو جسم حالت سکون میں ہوگا وہ ساکن ہی رہے گا اور جو جسم حالت حرکت میں ہوگا وہ اسی رفتار سے خط مستقیم میں اپنی حرکت کو جاری رکھے گا۔

حرکت کا یہ پہلا قانون "قانون انرشیا Principal of Inertia" بھی کہلاتا ہے۔ انرشیا سے مراد کسی جسم کی وہ مزاحمتی خصوصیت ہے جس کی بنیاد پر کوئی جسم اپنی حالت سکون یا حالت حرکت کو اس وقت تک برقرار رکھتا ہے جب تک کوئی بیرونی قوت اس جسم کو اپنی حالت بدلنے پر مجبور نہ کر دے۔ حرکت کا پہلا قانون ہمارے عام مشاہدے کے خلاف ہے اس لئے سترہویں صدی میں اسے سمجھنا بہت مشکل تھا۔ اس قانون کو سمجھنے کیلئے گیند اور بلے کی مثال کا تصور کیجئے۔ حرکت کا پہلا قانون یہ کہتا ہے کہ اگر بلے سے گیند کو Hit کیا جائے تو گیند قیامت تک دوڑتی رہے گی، اِلا یہ کہ کوئی قوت اسے رُکنے پر مجبور کر دے۔ اسی طرح اگر بلا زمین پر رکھا ہے تو وہ قیامت تک یونہی بے حرکت پڑا رہے گا، جب تک کہ کوئی قوت اسے اس کی یہ حالت بدلنے پر مجبور نہ کر دے۔ اس قانون میں انرشیا کو فرض کیا گیا ہے، یعنی یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ہر جسم میں انرشیا کی خاصیت موجود ہوتی ہے جو اسے اس کی موجودہ حالت میں برقرار رکھتی ہے، جب تک کہ کوئی بیرونی عامل جسم کی موجودہ حالت کو بدل نہ ڈالے۔

حرکت کا دوسرا قانون یہ ہے؛

"The motion of the whole is the sum of the motion of all its parts; and therefore in a body double in quantity, with equal velocity, the motion is double, with twice the velocity, it is quadruple."(238)

یعنی جب کسی جسم پر کوئی بیرونی قوت اثر انداز ہوتی ہے تو یہ قوت اپنی ہی سمت میں ایک اسراع پیدا کرتی ہے۔ یہ اسراع قوت کے راست متناسب اور جسم کی کمیت کے بالعکس متناسب ہوتا ہے۔

بالفاظ دیگر کسی جسم میں پیدا شدہ اسراع a اس پر عامل قوت F کے راست متناسب، اور جسم کا دائم جسم کی کمیت m ہوتا ہے یعنی F=ma"۔ اس قانون کی آسان تشریح یوں ہے کہ اگر آپ بلے سے گیند کو ہِٹ کریں، تو جتنی قوت سے آپ گیند کو پھینکیں گے، گیند اتنی ہی تیزی کے ساتھ اور اتنا ہی دور جائے گا۔ حرکت کے پہلے قانون کا تعلق گیند کی حرکت و سکون کے دوام سے متعلق تھا جبکہ دوسرا قانون گیند کے طے کردہ فاصلے اور رفتار سے متعلق ہے۔

حرکت کا تیسرا قانون یہ ہے؛

"Whatever draws or presses another is as much drawn or pressed by that other. If you press on a stone with your finger, the finger is also pressed by the stone."(239)

"When one body exerts a force on a second body, the second body simultaneously exerts a force equal in magnitude and opposite in direction on the first body."

یعنی ہر عمل کا برابر مگر مخالف ردعمل ہوتا ہے۔

اس کی مثال بندوق اور گولی کی ہے۔ اگر آپ بندوق سے گولی چلائیں تو محسوس کریں گے کہ گولی بندوق کی نلی سے باہر یا آگے کی سمت جائے گی جبکہ بندوق ایک جھٹکے کے ساتھ پیچھے آپ کے سینے کی طرف ہٹے گی جس سے واضح ہے کہ ہر عمل کا ایک ردعمل ہوتا ہے جو قوت میں تو عمل کے مساوی ہوتا ہے لیکن سمت میں مخالف ہوتا ہے۔

نیوٹن کے تصور جہان میں جو دوسری شے سب سے اہم ہے وہ آفاقی قوت یا کشش ثقل Gravitational Force ہے۔ نیوٹن اپنی کتاب میں کشش ثقل کی قوت کو رفتہ رفتہ متعارف کرواتا ہے اور پھر اسے ایک آفاقی اصول کے طور پر پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر دو اجسام کے درمیان ایک کشش کی قوت ہوتی ہے، یعنی کوئی سے بھی دو اجسام ایک دوسرے کو اپنی جانب کھینچتے ہیں، جس کشش سے اجسام ایک

دوسرے کواپنی طرف کھینچتے ہیں اسے کشش ثقل کہتے ہیں۔ کشش ثقل کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ دونوں اجسام کی کمیتوں کے حاصلِ ضرب کے براہ راست متناسب ہوتی ہے یعنی اجسام کی کمیت mass جتنی زیادہ ہو گی ان کے درمیان قوت کشش بھی اتنی ہی زیادہ ہو گی۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ کشش کی یہ قوت ان دو اجسام کے درمیانی فاصلے کے بالعکس متناسب ہوتی ہے، یعنی دو اجسام کے درمیان فاصلہ جتنا بڑھتا جائے گا، یہ قوت اتنی کم ہوتی جائے گی۔ تیسری خاصیت یہ ہے کہ جو جسم جتنا زیادہ کمیتی massive ہو گا اس کی کشش ثقل اتنی ہی زیادہ ہو گی اور اگر اس کا مدمقابل جسم کم کمیتی ہو گا تو زیادہ کمیت والا جسم دوسرے جسم کو اپنی جانب کھینچ لے گا۔

مثال کے طور پر سورج اور زمین دو اجسام ہیں۔ سورج زمین کی نسبت بہت بڑا ہے یعنی زیادہ massive ہے جبکہ سورج کی نسبت زمین کی کمیت یا کشش ثقل بہت کم ہے۔ سورج اپنی کشش سے زمین کو اپنی جانب کھینچتا ہے اور زمین بھی اپنی کشش سے سورج کو اپنی جانب کھینچتی ہے لیکن چونکہ سورج زیادہ کمیتی ہے، پس یہی وجہ ہے کہ وہ زمین کو اپنے گرد گھومنے پر مجبور کر دیتا ہے جبکہ سورج پر زمین کی کشش ثقل کا کوئی خاص فرق نہیں پڑتا۔ اسی طرح چاند بھی ایک جسم ہے جو زمین کے گرد گھومتا ہے، نیوٹن کہتا ہے کہ چاند کے زمین کے گرد گھومنے کی وجہ وہی ہے جو زمین کے سورج کے گرد گھومنے کی وجہ ہے، یعنی کشش ثقل۔ چونکہ چاند کی کمیت زمین کی کمیت سے بہت کم ہے پس زمین کی کشش چاند کو اپنے گرد گھومنے پر مجبور کر دیتی ہے لیکن چونکہ سورج کی نسبت چاند کا زمین سے فاصلہ خاصا کم ہے اس لئے چاند کی کشش ثقل بھی زمین پر اثر انداز ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ سمندر میں مدوجزر اور پھلوں کی مٹھاس کا انحصار چاند کی کشش ثقل پر ہی ہے۔ اسی طرح اگر آپ اپنے ہاتھ سے قلم کو چھوڑ دیں تو قلم زمین پر گر جائے گا۔ نیوٹن اس کی وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ جس لمحے آپ نے قلم کو چھوڑا اس لمحے زمین اور قلم مدمقابل آ جاتے ہیں۔ زمین قلم کو اپنی جانب کھینچتی ہے اور قلم زمین کو اپنی جانب کھینچتا ہے۔ چونکہ قلم کی کشش زمین کی نسبت نہ ہونے کے برابر ہے پس یہی وجہ ہے کہ زمین قلم کو کھینچ لیتی ہے اور قلم زمین پر گر جاتا ہے۔ اس کے برعکس آپ کو یاد ہو گا کہ ارسطو کے نزدیک قلم کے گرنے کی توجیہ قلم کی اندرونی غایت اور ناگزیریت تھی۔ کشش ثقل تو ارسطو کے وہم و گمان تک میں نہ تھی۔

نیوٹن اور اس سے پہلے ایک ڈیڑھ صدی میں جو نئی تحقیقات سامنے آ رہی تھیں وہ ارسطوی نظام میں کہیں بھی ایڈجسٹ نہیں ہو سکتی تھیں۔ یہ تحقیقات ایک بالکل نئی سائنس کا تقاضا کر رہی تھیں، گویا اس امر

کی ضرورت محسوس ہوئی کہ ارسطوی نظام کو ترک کر دیا جائے اور نئی تحقیقات کی بنیاد پر ایک نیا فکری نظام کھڑا جائے جس سے حیات و کائنات کی زیادہ بہتر اور خصوصا تجربی بنیادوں پر توجیہ پیش کی جاسکے۔ یہ نیا فکری نظام نیوٹن نے کھڑا کیا، اگرچہ نیوٹن کا مقصد ارسطو کے نظام پر براہ راست طور پر تنقید نہیں تھا لیکن اس کی تحقیقات نے ارسطوی نظام کو اوندھے منہ گرا دیا۔

نئی سائنسی تحقیقات نے ارسطوی نظام کیلئے جو مسائل کھڑے کئے، ذیل میں ہم ان میں سے چند ایک کا تذکرہ کرتے ہیں۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ سورج کی بجائے زمین خود اپنے محور اور پھر سورج کے گرد دو طرح کی حرکت میں ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر وہ کون سی شے ہے جو ہمیں زمین کے ساتھ چپکا کر رکھتی ہے اور اشیاء زمین پر کیوں گرتی ہیں؟ ارسطو نے کہا تھا کہ اشیاء کے اندر مرکز زمین کی طرف گرنے کی ایک داخلی صفت ہوتی ہے جس کی بدولت اشیاء زمین کے ساتھ بندھ کر رہتی ہیں۔ ارسطو کے اس دعوے کی بنیاد اس عقیدے پر تھی کہ زمین مرکز کائنات ہے لیکن اگر زمین سورج کے گرد گھومتی ہے تو پھر زمین مرکز کائنات تو نہ رہی! تو پھر مذکورہ سوالوں کا کیا جواب ہو سکتا ہے؟ ارسطوی نظام میں اس کا کوئی جواب نہیں جو اس کیلئے ایک اہم مسئلہ تھا۔

اگر زمین متحرک ہے تو ارسطوی نظام کیلئے دوسرا مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ پھر وہ کون سی طاقت ہے جو اس کی حرکت کو مستقلا جاری رکھے ہوئے ہے؟ ارسطو نے کہا تھا کہ اگر کوئی شے حرکت میں ہو تو ایک خاص وقفے کے بعد اس کی حرکت ختم ہو جاتی ہے، لہٰذا کسی شے مثلا سورج کو مسلسل حرکت میں رکھنے کیلئے ضروری ہے کہ کوئی ایسی طاقت ہو جو اسے ساکن نہ ہونے دے، اس نے کہا تھا کہ وہ محرک اول خدا ہے جو متحرک اشیاء کو مسلسل حرکت میں رکھے ہوئے ہے۔ دو ہزار سال بعد آج نیوٹن کہہ رہا تھا کہ نہیں، ارسطو کا یہ مقدمہ ہی درست نہیں کہ حرکت ایک خاص وقفے کے بعد ختم ہو جاتی ہے۔ نیوٹن کا پہلا قانون یہ کہہ رہا ہے کہ کوئی شے تب تک حرکت میں رہتی ہے جب تک کوئی بیرونی قوت اسے حالت سکون میں آنے پر مجبور نہ کر دے۔ نیوٹن کی جدید تحقیق کا ارسطوی نظام کے ساتھ یہ اصولی اختلاف تھا جن میں تطبیق ممکن نہیں تھی۔ ارسطو کے پاس مذکوہ سوال کا کوئی جواب نہ تھا لہٰذا اس مسئلے نے ارسطوی نظام میں دوسری بڑی دراڑ ڈال دی۔

تیسرا یہ کہ ارسطوی نظام آنکھ کے مشاہدے پر بنیاد رکھتا ہے۔ سکونِ زمین پر ارسطو کی دلیل یہ تھی کہ اگر کوئی شخص گیند کو اوپر پھینکے تو وہ واپس اس شخص کے ہاتھوں میں آ گرتی ہے، اگر زمین متحرک ہو تو چاہئے کہ گیند اس شخص سے پیچھے گرے کیونکہ زمین کے متحرک ہونے کی صورت میں جب تک گیند ہوا میں رہتی ہے

تب تک گیند پھینکنے والا شخص آگے گزر چکا ہو گا پس گیند کو اس کے عقب میں گرنا چاہئے لیکن ایسا نہیں ہوتا پس ارسطو کے مطابق زمین ساکن ہے۔ پھر یہ کہ اگر زمین کو متحرک مان لیا جائے تو چونکہ ہم جانتے ہیں کہ زمین اپنے محور کے گرد ایک ہزار میل فی گھنٹہ کی رفتار سے حرکت کرتی ہے، اور سورج کے گرد ستر ہزار میل فی گھنٹہ کی رفتار سے حرکت کرتی ہے تو اس سوال کا کیا کیا جائے کہ اتنی تیز رفتار کے باوجود ہمیں اس کے اثرات اپنے جسم پر کیوں محسوس نہیں ہوتے! جبکہ جدید تحقیق یہ کہہ رہی تھی کہ زمین ہر حال میں خود اپنے محور کے گرد اور دوم سورج کے گرد بھی متحرک ہے پس نئی اور قدیم سائنس کے مابین یہ بھی ایک اصولی اختلاف تھا جو ایک نئے ورلڈ ویو کا متقاضی تھا۔

نیوٹن نے ارسطوی نظام کی غایتیت اور ناگزیریت کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ اشیاء میں کوئی داخلی صفت نہیں ہوتی بلکہ اگر کوئی شے ساکن ہے تو وہ ابدالاباد تک ساکن ہی رہے گی اور اگر کوئی شے متحرک ہے تو وہ ابدالاباد تک متحرک ہی رہے گی، جب تک کہ کوئی بیرونی عامل اسے اپنی حالت بدلنے پر مجبور نہ کر دے۔ حرکت کے اس پہلے قانون سے یہ نتیجہ نکل رہا تھا کہ کائنات غایتی Teleological نہیں بلکہ Mechanical یعنی میکانکی ہے۔ اسی طرح نیوٹن نے ارسطوی نظام کے تصور حرکت کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ اشیاء کی حرکت کی علت خدا نہیں بلکہ کشش ثقل ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکل رہا تھا کہ خدا براہ راست کائنات کے ساتھ رابطے میں نہیں، وہ اشیاء کی حرکت کو برقرار رکھے ہوئے نہیں ہے بلکہ خدا نے اس کائنات کو بنا کر شروع ہی میں چند فطری قوانین کے تابع کر دیا تھا۔ وہ کائنات کو بنا کر پیچھے ہو کر بیٹھ گیا تھا، اب اس کائنات میں خدا کوئی تصرف نہیں کر رہا، وہ اس کائنات کے ساتھ براہ راست رابطے میں نہیں ہے بلکہ یہ فطری قوانین ہیں جو کائنات کا نظام چلا رہے ہیں۔ اس سے نیوٹن کے زمانے میں ایک ناکارہ خدا کا تصور پیدا ہو گیا جس کے مطابق خدا کی حیثیت ایک گھڑی ساز Watch Maker کی سی رہ جاتی ہے۔ جس طرح گھڑی ساز گھڑی بناتے وقت کچھ گراریوں کو ترتیب سے جوڑ کر اسے اس کے حال پر چھوڑ دیتا ہے اسی طرح خدا نے بھی کائنات کو فطری قوانین کے ماتحت کر کے اسے اس کے حال پر چھوڑ دیا ہے۔

اسی طرح ارسطوی نظام میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ زمین کائنات کا مرکز ہے۔ اس تصور کو چرچ فادرز نے مذہب میں ضم کر لیا اور کہا کہ انسان خدا کی پسندیدہ ترین مخلوق ہے، انسان اشرف المخلوقات ہے اور یہ تمام کائنات انسان کی خدمت کیلئے اور انسان کی بقاء کو مد نظر رکھ کر تعمیر کی گئی ہے۔ نیوٹن نے جب یہ کہا کہ زمین مرکز کائنات ہے ہی نہیں تو اس سے مغرب کے تنویری مفکرین نے یہ نتیجہ نکال لیا کہ انسان بھی اشرف

المخلوقات نہیں بلکہ جس طرح زمین کی حیثیت کائنات میں ایک ذرہ ناچیز سے بھی کمتر ہے اسی طرح ہزاروں مخلوقات میں انسان کی حیثیت بھی چمار سے زیادہ نہیں، انسان محض ریت کا ایک ذرہ ہے جو بحرالکاہل کی گہرائیوں میں کہیں تیر رہا ہے۔

پس اس طرح سترہویں صدی میں سائنسدانوں کے اندر ایک نیا تصور جہان پیدا ہوا جو مذہبی یا ارسطوی تصور جہان سے براہ راست متصادم تھا، بلکہ اس کی ضد تھا۔ ارسطوی یا مذہبی نظام میں خدا، انسان اور کائنات کی خاص اہمیت تھی لیکن جدید سائنسی تصور جہان میں خدا ایک گھڑی ساز بن کر رہ گیا، زمین ایک ذرہ ناچیز بن گئی اور انسان کی حیثیت بھی جانوروں کے برابر ہو رہی۔ یہی سائنسی تصور جہان آگے چل کر مغربی الحاد کی سب سے بڑی وجہ بنا کیونکہ اس تصور جہان نے ارسطوی تصور جہان کے مدمقابل ایک نئی اور تجربی توجیہ کائنات پیش کر دی تھی۔ اس تصور جہان کو برطانوی تجربیت پرستوں نے مزید پروان چڑھایا اور بالآخر مغربی ذہن میں مادیت کا ایسا سیلاب آگیا جو خدا، زمین، انسان، اخلاقیات اور مذہب کو بہا لے گیا۔

نیوٹن کے بعد خدا اپنے حقیقی مقام پر باقی نہ رہا، وہ خدا سے ایک گھڑی ساز بن گیا، کائنات میں سے مقصدیت نکال کر اسے ایک مشین سمجھ لیا گیا جو میکانکی اصولوں پر چلتی ہے۔ پھر جب خدا ہی کی کوئی اہمیت نہ رہی تو انسان کی اہمیت کیسے برقرار رہ سکتی تھی۔ انسان بھی "عبداللہ" کے خطاب سے محروم ہو کر ایک قائم بالذات وجود سمجھ لیا گیا۔ رہی سہی کسر ڈارون نے یہ کہہ کر نکال دی کہ انسان آسمانوں سے زمین پر نازل نہیں ہوا بلکہ انسان بندر کی ارتقاء یافتہ شکل ہے جو اسی زمین کی پیداوار ہے۔ اس طرح مذہب بھی ایک واہمہ سمجھ لیا گیا، کیونکہ جب خدا کائنات میں تصرف ہی نہیں کرتا تو کیسا مذہب، کیسی اخلاقیات، کیسے انبیاء، کیسے معجزات اور کیسی آسمانی کتب! یوں نشاۃ ثانیہ کا نتیجہ مغربی الحاد کی صورت میں برآمد ہوا۔ نشاۃ ثانیہ نے اپنے انسانیاتی دور میں کتاب بینوں کو قدیم علوم سے متعارف کروا کر ان میں کلیسا اور مذہب سے بغاوت کے جراثیم پیدا کئے اور پھر اس نے اپنے سائنسی دور میں ایک نیا تصور جہان پیدا کر دیا جس نے فکری سطح پر مذہب کو بالکل دیوار کے ساتھ لگا دیا۔ اس طرح مغرب میں قدیم دور اپنے اختتام کو پہنچا اور سائنسی ورلڈ ویو کی بنیاد پر ایک نیا عہد شروع ہوا جسے عرف میں عہد جدید کہا جاتا ہے۔ یہ دور سائنسی سطح پر نیوٹن سے شروع ہوتا ہے جبکہ فلسفیانہ سطح پر ڈیکارٹ سے شروع ہوتا ہے۔

آگے بڑھنے سے قبل ضروری ہے کہ خدا سے متعلق خود نیوٹن کے مذہبی نظریات پر نظر دوڑا لی جائے۔ یہ عجب اتفاق ہے کہ نیوٹونک سائنس تو الحاد کا سبب بنی لیکن خود نیوٹن راسخ العقیدہ عیسائی تھا۔ وہ

مذہبی ذہن کا سائنسدان تھا۔ وہ کہتا ہے

"I have a fundamental belief in the Bible as the Word of God, written by men who were inspired. I study the Bible daily."(240)

" میرا پختہ یقین ہے کہ بائبل کلام الہی ہے جسے چنیدہ لوگ ضبط تحریر میں لائے۔ میں بائبل کی تلاوت روزانہ کرتا ہوں۔"

وہ الحاد کو حماقت سمجھتا تھا، کہتا ہے؛

"And I agree.Atheism is so senseless. When I look at the solar system, I see the earth at the right distance from the sun to receive the proper amounts of heat and light. This did not happen by chance. The motions of the planets require a Divine arm to impress them."(241)

"میں متفق ہوں۔ خدا کا انکار ایک حماقت ہے۔ جب میں نظام شمسی کا مشاہدہ کرتا ہوں تو میں دیکھتا ہوں کہ زمین سورج سے ایک نہایت درست فاصلے پر ہے تا کہ وہ اتنی ہی حرارت اور روشنی حاصل کر سکے جتنی اسے درکار ہے۔ یہ کسی اتفاق کا نتیجہ نہیں ہے۔ سیاروں کی حرکات (بھی) ایک خدائی طاقت کا تقاضا کرتی ہیں۔"

"The Law of Gravitation explained the behavior of planets and comets, but Newton believed the hand of God supervised the Solar System of sun, planets, and comets could only proceed from the counsel and dominion of an Intelligent and Powerful being."(242)

" قانون کشش ثقل سے تاروں اور سیاروں کی توجیہ ہو چکی تھی لیکن نیوٹن کا ایمان تھا کہ خدا سورج اور سیاروں کے اس نظام شمسی کا نگران ہے اور اجرام فلکی کا یہ نظام اس مدبر اعلیٰ اور قادر مطلق باری تعالیٰ کی ہدایت اور قوت کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا۔"

خود نیوٹن کو بھی یہ احساس تھا کہ اسکے قوانین حرکت سے لوگ غلط نتائج برآمد کر لیں گے اور سمجھیں گے کہ نیوٹن خدا کو کائنات میں سے بے دخل کر دیتا ہے۔ اپنے اسی خدشے کا اظہار کرتے ہوئے وہ کہتا ہے؛

"Gravity explains the motions of the planets, but it cannot explain who set the planets in motion. God governs all things, and knows all that is or can be done. God is the final cause." (243)

"(اگرچہ) گریویٹی سیاروں کی حرکت کی توجیہ پیش کر دیتی ہے لیکن گریویٹی اس

سوال کا جواب نہیں دے سکتی کہ سیاروں میں یہ حرکت پیدا کس نے کی! (تو جان لینا چاہئے کہ) وہ خدا ہے جس نے ہر شے کے قوانین بنائے ہیں۔وہ حاضر و موجود اور ممکنات، ہر شے کا علم رکھنے والا ہے۔خدا ہے بنیادی سبب (قوانین فطرت کا)!"

Helleyنے نیوٹن کو مشورہ دیا کہ اپنی کتاب میں وہ یہ مباحث بھی شامل کرے لیکن نیوٹن نے یہ کہہ دیا کہ کتاب پہلے ہی بہت ضخیم ہو چکی ہے۔نیوٹن کا خدشہ سچ نکلا اور اس کی وفات کے بعد مغرب میں خدا کی حیثیت ایک گھڑی ساز جتنی بچ گئی جو کائنات کو قوانین فطرت کے تابع کرکے سو گیا ہو!

"The true God is a Living, Intelligent and Powerful being. His duration reaches from eternity to eternity; His presence from infinity to infinity. He governs all things."(244)

" حقیقی خدا ایک زندہ و جاوید، مدبر اعلیٰ اور قادر مطلق وجود ہے۔ وہ ازلی وابدی ہے، وہ ماورائے حدود و قیود (زمان و مکاں) ہے۔ وہی سارے نظام عالم کو چلانے والا ہے۔"

فصل دوم

عقل پرستی Rationalism

اس فصل میں اور اس سے اگلی فصل میں ہم چند معروف مغربی مفکرین کے افکار کا تعارف حاصل کریں گے۔ یہ مفکرین اگرچہ ریشنل ازم اور تجربیت پرستی کی دو باہم متخالف تحاریک کے نمائندے تھے لیکن ان میں ایک وصف مشترک تھا کہ دونوں کے نزدیک عقل و تجربہ وحی پر حاکم ہیں۔ ریشنلسٹوں کا موقف یہ تھا کہ عقل تجربہ و وحی دونوں پر حاکم ہے جبکہ تجربیت پرستوں کا موقف تھا کہ تجربہ عقل اور وحی دونوں پر حاکم ہے۔ان کے مطابق، انسان کو کس طرح کام کرنا چاہیئے ؟اس کا فیصلہ وحی نہیں کرے گی۔ بلکہ وحی کو قبول کرنا چاہیئے یا نہیں، اس سوال کا فیصلہ انسان کرے گا اور اس کے بعد انسان کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مذاہب عالم اور متون مقدسہ پر احکامات نافذ کرے۔ اگلی دونوں فصول میں یہ حقیقت مد نظر رہنی چاہیئے کہ ریشنلسٹ اور تجربیت پرست فلاسفہ کی اکثریت خدا کو نا صرف مانتی تھی، بلکہ اسے ثابت بھی کرتی تھی لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ذہن نشین رہنا چاہیئے کہ ان کا خدا کوئی مذہبی خدا نہیں تھا بلکہ فلسفیانہ خدا تھا۔ یعنی ہم ان مفکرین کو ڈیسٹ Deists کہہ سکتے ہیں۔ ڈی ازم یعنی انکار مذہب اگرچہ مغربی لغات کے مطابق الحاد نہیں ہے لیکن متون مقدسہ کے مطابق ڈی ازم بلا شبہ الحاد ہی کے زمرے میں آتا ہے۔ لیکن یہ بھی ملحوظ خاطر رہنا چاہیئے کہ راقم کسی فرد معین پر الحاد کا فتویٰ نہیں دے رہا، اگلی مباحث میں میرا مقصد صرف یہ واضح کرنا ہے کہ مذکورہ مفکرین کی فکر کسی صورت بھی مذہبی فکر سے تطابق نہیں رکھتی۔

ریشنل ازم Rationalism

ڈیکارٹ نے جس فلسفیانہ عہد یا دبستان فلسفہ کی بنیاد رکھی اسے عقل پرستی Rationalism کہتے ہیں۔ عقل پرستی سے، مختصراً یہ مراد ہے کہ مابعد الطبیعیاتی سوالات مثلاً خدا کون ہے، کیا ہے؟ انسان کون اور کیا ہے؟ کائنات کی حقیقت کیا ہے؟ یہ اور ان جیسے دیگر فلسفیانہ و مابعد الطبیعیاتی سوالات کے جواب کیلئے عقل انسانی ہی واحد ذریعہ علم ہے۔ ان معنوں میں ریشنلزم یا عقل پرستی وحی، آسمانی ہدایت اور پیغمبرانہ ذریعہ علم کا

انکار یعنی الحاد ہے۔ ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری لکھتے ہیں؛

"وحی کے انکار (عقل پرستی) سے مراد یہ ہے کہ عقل استقرائی اور عقل استخراجی کو استعمال کرکے حقیقت تک رسائی ہو سکتی ہے۔ عقل وحی اور علم لدنی کے بغیر ان سوالات کا جواب دے سکتی ہے کہ انسان کیا ہے، انسان کی کائنات میں حیثیت کیا ہے، وغیرہ، یہ Ontological (وجودیاتی) سوالات ہیں۔ عیسائیت یہ کہتی تھی کہ وجودیاتی سوالات کا جواب وحی کے بغیر نہیں دیا جا سکتا۔ اسلام بھی یہی کہتا ہے لیکن تحریک تنویر Enlightenment اس بات کی داعی ہے کہ ان سوالات کا شافی وکافی جواب انسانی عقل کے ذریعہ مل سکتا ہے، اس کیلئے کسی ماورائی ذریعہ علم کی ضرورت نہیں ہے۔ جس طریقہ سے عقل کو استعمال کرتے ہوئے ریاضی اور منطق کے مسائل حل کئے جا سکتے ہیں اسی طریقہ سے عقل کو استعمال کرکے مابعدالطبیعیاتی حقائق اور حقیقت انسان وکائنات کے بارے میں بھی مسائل حل کئے جا سکتے ہیں۔"(245)

عقل پرستی Rationalism کی تعریف ویب سٹر ڈکشنری کے مطابق یوں ہے؛

"Rationalism: The doctrine that human reason unaided by devine revelation, is an adequate or the sole guide to all attainable religious truth." (246)

یعنی عقل پرستی یہ ہے کہ عقل انسانی وحی کے بغیر ہی تمام مذہبی صداقتوں کے حصول کیلئے واحد رہنما ہے۔

"The theory that the exercise of reason, rather than the acceptance of empiricism, authority, or spiritual revelation, provides the only valid basis for action or belief and that reason is the prime source of knowledge and of spiritual truth." (247)

یعنی ریشنل ازم اس نظریئے کا نام ہے کہ درست علم و عمل اور مابعدالطبیعی صداقت کے علم و حصول کا ماخذ اور واحد اساس تجربہ، اتھارٹی (مثلاً پیغمبر، پوپ، چرچ وغیرہ) یا وحی ربانی نہیں بلکہ عقل انسانی ہے۔

گویا ریشنل ازم تجربیت پرستی اور مذہب دونوں سے متصادم ہے۔

ڈیکارٹ کے نزدیک صداقت کو پالینے کا قطعی معیار عقل ہی ہے یعنی یہ ایک ایسا یقینی، فوری اور وجدانی ذریعہ علم ہے جسے شعورِ ذات کے شخصی علم سے قابل موازنہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ وہ کہتا تھا کہ تعقلی علم ذہن انسانی کے ایک ایسے یقینی علم کے مانند ہوتا ہے جو از خود اپنے استحقاق کی بنا پر موجود ہونے کے باعث ایک واضح علم کی حیثیت رکھتا ہے۔ ڈیکارٹ نے اپنی عقلیت کی بنیاد جس اساس پر رکھی وہ اس کا وہ شعور تھا جو خود وہ بنیادی

صداقتوں کے بارے میں رکھتا تھا ۔ بنیادی صداقتیں یعنی ایسی صداقتیں جو ذہن انسانی کیلئے متعارفاتی Axiomatic صداقتوں کا درجہ رکھتی ہیں۔ یعنی وہ وہبی تصورات Innate Ideas جو فرد کی شخصیت میں پیدائشی/فطری طور پر سرایت ئے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہ ایسی متعارفاتی صداقتیں ہیں جو انسان کو فوری طور پر عقلی ثبوت سے لیس کرتی رہتی ہیں۔ ان صداقتوں کے برعکس دوسری وہ صداقتیں ہیں جو مبہم اور غیر واضح ہیں لہٰذا اسی وجہ سے ان کو قابل اعتماد نہیں قرار دیا جاسکتا اور ہم یہ بھی کبھی نہیں جان سکتے کہ یہ صداقتیں جو ہم پر حواس کے ذریعے منکشف ہوتی ہیں اپنے ان حقیقی معروضات سے مطابقت بھی رکھتی ہیں یا نہیں کہ جو خارج میں موجود ہوتے ہیں۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ یہ وہبی تصورات جیسے کہ وہ واقعتاً ہیں، حقیقی تصورات ہیں اور جن کا استخراج ہماری اپنی فطری ماہیت سے ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک عقل کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ واضح تصورات کے وہبی وجدان کی ایک صورت ہے چنانچہ اسی وجہ سے یہی صداقت کا واحد اور درست معیار ہے۔(248)

رینے ڈیکارٹ

رینے ڈیکارٹ (1596-1650)Rene Descartes فرانسیسی فلسفی تھا۔ فلسفے کے علاوہ ریاضی اور سائنس میں بھی اس کی خدمات اہل مغرب کے ہاں مسلم ہیں۔ ڈیکارٹ کو مغربی عقل پرستی Rationalism کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ ڈیکارٹ نے فلسفے میں جس مکتب فکر کی بنیاد رکھی اسے کارتیزی مکتب فکر Cartesian Philosophy یا تشکیکی فلسفہ بھی کہا جاتا ہے۔ تھیلیز (طالیس ملطی) سے ڈیکارٹ تک تمام مغربی فلسفہ اصلا مابعدالطبیعیاتی تھا یعنی اس میں مابعدالطبیعیات کی اہمیت زیادہ تھی اور مابعدالطبیعی مسائل پر زیادہ مباحث کی گئیں لیکن ڈیکارٹ نے علمیات Epistemology کو مابعدالطبیعیات پر ترجیح دی جس کے نتیجے میں علمیات کا مابعدالطبیعیات پر غلبہ ہو گیا۔ ہم کہہ سکتے ہیں ڈیکارٹ بنیادی طور پر ایک علمیات دان Epistemologist تھا۔ اس نے مختلف موضوعات پر جو کتب چھوڑی ہیں ان میں سے Discourse on Method اور Meditations خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

رسل لکھتا ہے کہ ڈیکارٹ نے عمر بھر شادی نہ کی لیکن اس کی ایک ناجائز بیٹی تھی جو پانچ سال کی عمر میں چل بسی۔ وہ کہا کرتا تھا کہ یہ اس کی زندگی کا سب سے بڑا دکھ تھا۔ وہ ہمیشہ نفیس لباس زیب تن کرتا تھا اور اپنے ساتھ تلوار لٹکایا کرتا تھا۔ وہ زیادہ محنتی نہیں تھا اور بہت کم مطالعہ کرتا تھا۔ جب وہ ہالینڈ گیا تو چند کتابیں ساتھ لے گیا جن میں بائبل اور بابائے مسیحیت سینٹ تھامس اکوائنس کی کتب شامل تھیں۔ اس کا

جیومیٹری میں بڑا اضافہ Coordinate Geometry کی ایجاد ہے، اگرچہ اس نے اسے حتمی شکل تک نہیں پہنچایا تھا۔ اس نے تحلیلی طریقہ کار Analytic Method اپنایا، یہ طریقہ قضیہ حل ہونے کے بعد مفروضے کے نتائج کی جانچ پڑتال کرتا ہے۔ اس نے جیومیٹری میں الجبرا استعمال کیا۔(249) مغرب کا تقریبا تمام جدید فلسفہ دراصل ڈیکارٹ کے فلسفے کے جواب اور جواب الجواب میں مدون ہونے والی مباحث پر مشتمل ہے کیونکہ ڈیکارٹ نے جو تشکیکی طریقہ کار متعارف کروایا اس نے فلاسفہ کیلئے نئے مسائل اور نئی مباحث کے دروازے کھول دیئے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں برطانوی تجربیت پرستی ساری کی ساری ڈیکارٹ کی تشکیک اور وہی تصورات ہی کا جواب ہے۔

ڈیکارٹ فلسفے کو ایک ایسا جامع اور مکمل علم سمجھتا ہے جو کہ زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہے۔ وہ ایک طرف تو اپنے دور کے سائنسدانوں کے (جدید سائنسی) نتائج کو صحیح تسلیم کرتا ہے اور دوسری طرف قدیم مثالیت پسندی اور روحانیت پسندی کی روایت کو اپنائے ہوئے ہے۔ اپنے دور کی سائنس کے زیر اثر وہ کائناتی میکانکیت کا قائل ہے اور ہر شے حتیٰ کہ انسانی جذبات وخواہشات تک کو میکانکی انداز میں سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ ارادہ کی گنجائش بھی پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ خدا اور تخلیق کے مسئلہ اور اخلاقی فعل کیلئے جواز مہیا کر سکے۔ اس طرح ڈیکارٹ کے مسئلہ کا ایک پہلو تو یہ ہے کہ فلسفہ کو علم ریاضی کی طرح کیسے یقینی اور واثق بنایا جائے اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ کائناتی میکانکیت کو خدا اور روح کی آزادی کے ساتھ کیسے ہم آہنگ کیا جائے۔(250)

اس سے واضح ہے کہ فلسفیانہ نصب العین یا پروجیکٹ کے طور پر ڈیکارٹ کے سامنے دو مسائل تھے۔ اول تو وہ یہ چاہتا تھا کہ ریاضی کے تیقن کی طرح فلسفے کو بھی کوئی مضبوط اور ٹھوس بنیاد فراہم کی جائے اور دوم یہ کہ سائنسی تحقیقات میں پیدا ہونے والے نئے میکانکی تصور کائنات کے ساتھ کسی طرح خدا اور انسان کو ہم آہنگ کرکے ایک نئی تعبیر اختراع کی جائے۔

ڈیکارٹ بنیادی طور پر عیسائی تھا جو فلسفہ اور مذہب کو ساتھ لے کر چلنا چاہتا تھا۔ وہ بیکن سے متاثر ضرور تھا لیکن بیکن کے استقرائی طریقہ کار کے برعکس ڈیکارٹ نے اپنے فلسفے کی بنیاد استخراجی طریقہ کار پر رکھی۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ ڈیکارٹ نے استخراجی طریقہ کار کو اپنے الگ، منفرد اور مخصوص انداز میں پیش کیا اور پھر اس کے ذریعے خدا اور کائنات کے وجود کا استخراج کیا۔ ڈیکارٹ کا طریقہ کار تشکیکی طریقہ کار Cartesian Doubt کہلاتا ہے۔ ڈیکارٹ کے طریقہ کار کو اگر ایک جملے میں بیان کرنا مقصود ہو تو خود اسی کے

الفاظ میں وہ جملہ یہ ہوگا؛

Je Pense, Donc Je Suis (Origional Phrase in French)
Cogito, Ergo Sum (Latin)
I Think Therefore I am[251]

"میں سوچتا ہوں، لہٰذا میں (موجود) ہوں"

ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ ڈیکارٹ کا اصل مسئلہ فلسفے اور علمیات Epistemology کو علم ریاضی جیسی حتمیت Certainity اور تیقن فراہم کرنا تھا۔ اس مقصد کیلئے اسے کچھ ایسی ٹھوس، غیر متغیر اور ناقابل تردید بنیادوں کی ضرورت تھی جو ہر قسم کے شک اور شبے سے پاک ہوں تاکہ ان پر علم کی بنیاد رکھی جاسکے۔ ڈیکارٹ علم ریاضی کے طویل اور گہرے مطالعے سے اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ صرف ریاضی ہی ایسا علم ہے جس میں حتمی اور یقینی تصدیقات اور نتائج پائے جاتے ہیں۔ اگر ہمیں فلسفے میں بھی اسی نوعیت کی تصدیقات Judgements مطلوب ہیں تو ہمیں وہی طرز استدلال اپنانا چاہیئے جو ریاضی کا خصوصی امتیاز ہے۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب Discourse on Method کے دوسرے حصے میں چار اصول وضع کرتا ہے[252] جن کی پابندی اس کے نزدیک ہر فلسفی کو کرنی چاہیئے تاکہ وہ یقینی علم تک پہنچ سکے۔ وہ چار اصول یہ ہیں؛

1۔ علم ظنی، یعنی جس علم میں قطعیت اور حتمیت نہ ہو اور جس علم کے بارے میں یقینی علم نہ ہو اسے درست تسلیم نہ کیا جائے۔ یعنی جب تک کوئی استدلال معقول Rational نہ ہو، اسے رد کر دیا جائے۔

2۔ زیر غور مسائل کو ممکنہ حد تک ان کے اجزائے ترکیبی میں تقسیم در تقسیم کر دیا جائے تاکہ قضایا آسان سے آسان تر ہو جائیں اور ان کی تفہیم آسان ہو جائے۔

3۔ اپنے غور و فکر کو مربوط انداز میں اور بتدریج آگے بڑھایا جائے۔ سادہ قضایا سے پیچیدہ قضایا کی طرف پیش قدمی کی جائے۔

4۔ غور و فکر اتنا جامع اور وسیع ہونا چاہیئے کہ زیر غور مسئلہ کی اصولیات و فروعات، امثال اور واقعات میں سے کوئی بھی امر رہ نہ جائے۔

اس سے واضح ہے کہ ڈیکارٹ علم کی بنیاد متعارفات Axioms پر رکھتا ہے۔ متعارفات وہ اصول اولیہ (مبادیات) ہوتے ہیں جنہیں ہر سننے اور سمجھنے والا فوراً درست تسلیم کر لیتا ہے کیونکہ وہ بدیہی ہوتے ہیں۔ یعنی ان کی درستی کی دلیل ان کے خارج کی بجائے داخل میں ہوتی ہے۔ سادہ لفظوں میں ہم یوں کہہ

سکتے ہیں کہ متعارفات وہ بدیہی اصول ہوتے ہیں جو اپنی دلیل آپ ہوتے ہیں اور جنہیں کسی دوسری دلیل سے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر یہ ایک بدیہی امر ہے کہ دو ایک سے بڑا ہوتا ہے۔ یہ بالکل درست اصول ہے، اسے ثابت کرنے کی بالکل ضرورت نہیں، ہر سننے سمجھنے والا اسے بلا دلیل درست تسلیم کرتا ہے۔ اس قسم کے بدیہی اوامر کو Axioms یا متعارفات کہتے ہیں اور ڈیکارٹ کہتا ہے کہ صرف وہی علم قابل قبول اور یقینی ہے جس کی بنیاد متعارفات پر ہو۔ گویا ڈیکارٹ کے نزدیک سو فیصد حتمی اور یقینی علم صرف وہی ہے جو بدیہات پر مبنی ہو یا جسے بدیہات سے درست منطق کے ساتھ اخذ کیا گیا ہو۔

ڈیکارٹ کا طریقہ کار ہر شے میں شک کرنے پر منحصر ہے اسی لئے اسے "کارتیزی تشکیک" کہتے ہیں یعنی جب تک کوئی شے شک کی چھانی میں سے گزر کر اپنے وجود کو یقینی علم کی بنیاد پر ثابت نہ کردے تب تک اس شے کے وجود کو مانا نہیں جا سکتا۔ ڈاکٹر نعیم احمد لکھتے ہیں کہ ڈیکارٹ کا طریق کار کا نقطہ آغاز تشکیک ہے۔ وہ ہر شے، ہر احساس، ہر اصول حتیٰ کہ ریاضیاتی مسائل کو بھی شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے لیکن یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیئے کہ ڈیکارٹ متشکک یا لاادری Skeptic نہیں بلکہ یہ وہ تشکیک ہے جو وہ اپنے طریق کار کو وضع کرنے کیلئے ابتدائی مرحلہ کے طور پر اختیار کرتا ہے لہٰذا یہ تشکیک برائے تشکیک نہیں بلکہ ایک مثبت علم تک پہنچنے کی پہلی منزل ہے۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ ڈیکارٹ کے نزدیک دنیا کی ہر شے، ہر نظریہ اور ہر اصول شک و شبہ کی زد میں آ سکتا ہے۔ خدا کے وجود پر شک کیا جا سکتا ہے، الہام و وجدان پر شک کیا جا سکتا ہے لہٰذا شک کرنا ایک ایسا حربہ ہے جس کی زد سے کوئی نہیں بچ سکتا۔ اس حربے سے ڈیکارٹ پوری کائنات اور اس کے اندر موجود تمام حقائق کا ابطال کر دیتا ہے۔ اس حربے کی تباہ کاری سے صرف ایک چیز محفوظ رہتی ہے جسے ڈیکارٹ چاہے بھی تو تباہ نہیں کر سکتا۔(253)

ڈیکارٹ شک کی تلوار سے ہر وجود کا سر قلم کر دیتا ہے۔ وہ واحد شے جو اس حملے سے بچتی ہے، وہ ہے ڈیکارٹ کا اپنا وجود، اس کی "میں"۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کلی و جزوی ہر طور اور ہر سطح پر قابل شک ہے، اس کے وجود پر شک کیا جا سکتا ہے، حتیٰ کہ اپنے ذاتی جسم پر بھی شک کیا جا سکتا ہے، ہر شے قابل شک ہے لیکن صرف ایک شے پر شک نہیں کیا جا سکتا ہے اور وہ ہے میں، میرا نفس، میری روح۔ میرا جسم، میری آنکھیں، بازو اور ٹانگیں تک یقینی نہیں، مجھ پر اگر کچھ یقینی ہے تو وہ میری روح، میری انا، میرا اپنا وجود Rational Being ہے۔

یہ ڈیکارٹ کی تشکیک یا طریق کار کی پہلی سیڑھی ہے۔ وہ اپنے فلسفے کی بنیاد شک پر رکھتا ہے اور اس سے

یقینی علم تک پہنچنا چاہتا ہے۔ سب سے پہلا قدم وہ یہ اٹھاتا ہے کہ ہر شے کو قابل شک سمجھتا ہے اور پھر کائنات کے وجود سے مکمل طور پر انکار کر دیتا ہے۔ یہ بھیانک تشکیک اس کے فلسفے کا پہلا قدم ہے جس میں وہ ایک پتھر سے کھربوں ستاروں اور حشرات سے خدا تک ہر شے کی نفی کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ کچھ بھی موجود نہیں، چار سو عدم ہی عدم ہے۔ ہر شے پر شک کیا جا سکتا ہے لیکن صرف ایک شے کے وجود پر شک نہیں کیا جا سکتا، اور وہ وجود خود میرا اپنا وجود ہے۔ میرے اس وجود میں میرا جسم بھی شامل نہیں صرف میرا نفس یا روح شامل ہے گویا صرف "میں" ہی نا قابل تشکیک و تردید ہوں۔ لیکن کیوں؟ کیا وجہ ہے کہ ڈیکارٹ اپنی تردید نہیں کر پاتا؟

وہ کہتا ہے کہ شک کرنے کیلئے ایک شک کرنے والی ہستی کا وجود لازمی ہے۔ یعنی ایک شے فاکر (فکر اور شک کرنے والا) واجب الوجود Self Dependent ہے۔ وہ فاکر یا شک کرنے والی ہستی چونکہ "میں" ہوں اس لئے خود میرے وجود سے انکار ممکن نہیں۔ جس طرح کھیل کیلئے ایک کھلاڑی کا وجود لازم ہے اور فعل کیلئے فاعل کا وجود لازمی ہوتا ہے عین اسی طرح شک کرنے کیلئے ایک شک کرنے والے کا وجود واجب ہوتا ہے اور وہ وجود چونکہ میں خود ہوں اس لئے "میں" یا میرا وجود ہر شک و شبہ سے پاک ہے۔ میرے شک و شبہ سے پاک ہونے کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ اگر بالفرض میں خود اپنے وجود میں ہی شک کروں تو یہ عمل چونکہ مزید ایک فاکر ہستی کا متقاضی ہے اس لئے گویا میں خود پر شک کروں نہ کروں، اگر اپنی تردید بھی کر دوں تو اس کے باوجود خود میرا اپنا وجود بہر حال متحقق ہو جاتا ہے پس "میں" ہر حال میں موجود ہوں اور میرا وجود ہر شک و شبہ سے ماورا ہے۔

ڈیکارٹ کے وجودیاتی دلائل

ڈیکارٹ نے وجود باری تعالیٰ کے دلائل اپنی کتاب مراقبات Meditations میں پیش کئے ہیں جن میں سے اہم ترین مراقبہ نمبر تین ہے۔ اس میں وجود باری تعالیٰ پر اس نے جو خاصا طویل استدلال کیا ہے، اسے Trade Argument بھی کہا جاتا ہے۔ اس کا لب لباب یہ ہے۔

1۔ میں ایک ایسی شے ہوں جو سوچتی ہے۔ میں اپنے حواس کو معطل کر دیتا ہوں، آنکھوں اور کانوں کو بند کر کے ہر وجود کی نفی کر دیتا ہوں۔ اس کے بعد اپنے اندر جھانکتا ہوں تو صرف ایک شے باقی بچتی ہے جس کی نفی میں نہیں کر سکتا اور وہ شے میرا اپنا وجود ہے۔ میں ایک ایسا وجود یا شے ہوں جو سوچتی ہے، شک کر رہی ہے، جو محبت کرتی ہے، نفرت کرتی ہے، ارادہ

کرتی ہے، اقرار وانکار کرتی ہے اور غور وفکر کرتی ہے۔ گویا میں ایک Rational Being ہوں۔(اس میں میرا جسم شامل نہیں۔ یہاں "میں" میں صرف اور صرف میری روح یا انا شامل ہے۔)

2۔ اپنے اندر جھانکنے کے بعد جو دوسری بدیہی حقیقت مجھے معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ میرے اندر ایک قادر مطلق، بزرگ و برتر خدا کا تصور بھی موجود ہے، ایک ایسا خدا جو ایک ایسا جوہر ہے جو لامحدود ہے، ازلی ہے، ابدی ہے، بے نیاز، قادر مطلق، ہمہ دان اور خالق کائنات ہے۔

3۔ اس لامحدود خدا کے تصور پر غور کرنے سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تصور ایک وہبی تصور Innate Idea ہے، یعنی یہ تصور میرا اپنا تخلیق کیا ہوا نہیں اور نہ ہی کسی دوسری محدود ہستی نے میرے اندر انڈیلا ہے۔ خدا کا وہبی تصور جو میرے اندر موجود ہے، چونکہ لامحدود ہے اس لئے لازم ہے کہ اس کی علت بھی کوئی لامحدود ہستی ہو۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ میں خدا کے اس وہبی تصور پر جتنا زیادہ غور کرتا چلا جاتا ہوں مجھے اتنا زیادہ یقین ہوتا جاتا ہے کہ یہ تصور کسی لامحدود ہستی نے میری پیدائش کے وقت ہی میرے خمیر میں گوندھ دیا تھا۔

4۔ اپنے اندر مزید اترنے پر مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجھے اپنے وجود کا ادراک بعد میں ہوتا ہے جبکہ خدا کے وجود کا ادراک خود سے بھی پہلے ہوتا ہے کیونکہ جب میں نے پہلی ہی نظر میں یہ دیکھا کہ میں موجود ہوں تو میں نے یہ بھی دیکھا کہ میں ایک محدود ہستی ہوں۔ چونکہ محدود ہونے کیلئے کسی لامحدود کا وجود لازم ہے اس لئے مجھے خیال آیا کہ کوئی لامحدود ہستی ضرور موجود ہے جس نے اپنے لامحدود ہونے کا تصور میرے اندر رکھا ہے۔ وہی لامحدود ہستی خدا ہے۔

ان نکات کو اگر نکاتی شکل میں لکھا جائے تو یوں ہیں:

1۔ میں سوچتا ہوں لہٰذا میں ہوں

2۔ میں ایک ایسی محدود ہستی ہوں جس میں ایک لامحدود اور بدرجہ اتم صفات سے موصوف ہستی کا تصور پایا جاتا ہے

3۔ اس لامحدود کا یہ تصور میں یا کسی دوسری محدود ہستی نے تخلیق نہیں کیا

4۔ پس لازم ہے کہ میرے اندر یہ تصور کسی لامحدود خارجی ہستی نے انڈیلا ہو

5۔ اس تصور (معلول) کی علت، وہ لامحدود ہستی ہی خدا ہے۔

گویا

میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں، میں ہوں، پس خدا موجود ہے۔

وہ کہتا ہے؛

"جو کچھ بھی میں نے اوپر کہا ہے اس میں قطعاً کوئی ایسی بات نہیں ہے جو زرا سا غور و فکر کرنے پر آسانی سے سمجھ نہ آسکتی ہو لیکن جہاں میں توجہ میں سستی کرتا ہوں تو حسی اشیاء کے تصورات ذہن پر بادل کی طرح چھا جاتے ہیں اور ایسا اندھا کر دیتے ہیں کہ یہ یاد نہیں رہتا کہ مجھ سے کامل تر ہستی کا جو تصور مجھ کو حاصل ہے، اس کیلئے کیوں ضروری ہے کہ کسی ایسی ہی ہستی کا آفریدہ ہو جو واقعتاً مجھ سے زیادہ کامل ہے۔"(254)

آخر میں وہ کہتا ہے

"دراصل یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ خدا نے مجھ کو پیدا کرتے وقت اس تصور کو میرے اندر قائم کر دیا ہو جس طرح کوئی صانع اپنی صنعت میں اپنی کوئی نشانی رکھ دیتا ہے۔ نیز اس نشانی کا خود صنعت سے مختلف ہونا بھی ضروری نہیں ہوتا۔ اب خود اسی واقعہ کی بنا پر کہ خدا نے مجھ کو پیدا کیا، یہ بات نہایت ہی اغلب اور قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اس نے کچھ نہ کچھ مجھ کو اپنی صورت پر پیدا کیا ہوگا اور اس صورت یا مماثلت کا علم مجھ کو اسی قوت کے ذریعہ سے ہوتا ہے جس سے خود اپنی ذات کا یعنی جب میں اپنی ذات پر غور کرتا ہوں تو مجھ کو صرف اسی کا پتہ نہیں چلتا کہ میں ایک ایسی ناقص و نامکمل، دوسرے کی محتاج ہستی ہوں جو ہمیشہ اپنے سے بہتر و اعلیٰ کی تلاش میں رہتی ہے بلکہ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی جانتا ہوں کہ جس کا میں محتاج ہوں اس کے اندر وہ تمام اعلیٰ و بہتر چیزیں موجود ہیں جن کی مجھے تمنا ہے اور جن کے تصورات میں اپنے اندر پاتا ہوں۔ یہ نہیں کہ یہ صفات اس میں بالقوۃ پائی جاتی ہیں بلکہ واقعتاً اور بالفعل پائی جاتی ہیں، اسی لئے وہ خدا ہے۔"(255)

ڈیکارٹ وجود باری تعالیٰ کے اثبات پر دوسری دلیل یوں قائم کرتا ہے

1۔ میں موجود ہوں

2۔ کسی موجود کو وجود بخشنے اور اسکی وجودی حالت کو برقرار رکھنے کیلئے ایک خالق کا ہونا لازم ہے۔

3۔ پس جس نے مجھے وجود بخشا اور مجھے موجود رکھے ہوئے ہے وہی میرا خالق ہے۔

4۔ وہی خدا ہے۔

تیسری دلیل ڈیکارٹ یوں پیش کرتا ہے۔

1۔ میں جس خدا کا تصور رکھتا ہوں وہ کامل مطلق ہے

2۔ کمال مطلق میں تمام صفات بدرجہ اتم موجود ہونا لازم ہیں

3۔ وجود بھی ایک اہم صفت ہے

4۔ پس میں جس کامل مطلق کا تصور رکھتا ہوں وہ نا صرف میرے ذہن میں بلکہ خارج میں بھی موجود ہے۔

اس دلیل کو ڈیکارٹ یوں سمجھاتا ہے کہ وجود ایک اہم صفت ہے جو خدا کے تصور میں ضم شدہ ہے۔ وجود کو خدا سے الگ نہیں کیا جاسکتا بالکل اسی طرح جس طرح دائرے میں سے گولائی کو نفی نہیں کیا جاسکتا۔ وہ کہتا ہے کہ جس طرح ایک ایسی مثلث جس کے زاویوں کا مجموعہ 180 ڈگری نہ ہو، کو تصور نہیں کیا جاسکتا اسی طرح خدا کی عدم موجودگی بھی نا قابل تصور ہے گویا خدا کا تصور ہی اس کے وجود کی دلیل ہے۔(256)

انسلم اور ڈیکارٹ کے وجودی دلائل میں یہ فرق ملحوظ خاطر رکھنا چاہئے کہ انسلم خدا کی تعریف سے خدا کا وجود اخذ کرتا ہے جبکہ ڈیکارٹ انسان کے ذہن میں فی الواقع موجود خدا کے تصور سے اس کا وجود اخذ کرتا ہے۔ دوم یہ کہ انسلم نے خدا کو واجب الوجود کی حیثیت سے مان کر ایک شدید منطقی لزوم کی مدد سے خدا کی ماہیت میں سے اس کا وجود اخذ کیا تھا جبکہ ڈیکارٹ کے استدلال میں ہم معلول سے علت کی طرف جاتے ہیں اور اس کی نوعیت علی استنتاج کی ہے یعنی ہم اپنے ذہن میں پائے جانے والے خدا کے تصور سے خود اس کی ہستی اور وجود کی طرف فکری پیش قدمی کرتے ہیں۔(257)

لیکن ڈیکارٹ پر تنقید کرتے ہوئے زاہد مغل اسے جدید الحاد کا بانی قرار دیتے ہیں، وہ لکھتے ہیں؛

"جدید مغربی تنویری یعنی Enlightened ڈسکورس خدا پرستی کو رد کرکے انسانیت (یا نفس) پرستی کی دعوت عام کرنے کا ڈسکورس تھے۔ اس علمی ڈسکورس نے انسان کو قائم بالذات اور آزاد ہستی مان کر پہلے خدا کو انسان سے اخذ کرنے کی کوشش

کی (یعنی ترتیب حقائق بدل دی)، پھر خدا کو غیر متعلقہ ثابت کرکے انسانی زندگی کی تشکیل کے حق سے بے دخل کیا، پھر اسے مہمل قرار دے کر اسکا انکار کیا اور بالآخر اسے ضلالت قرار دیا۔

ڈیکارٹ جو جدید الحاد کا بانی ہے، اس نے I think therefore I am کا دعوی کرکے صرف عاقلانہ انسانی نفس کو قائم بالذات قرار دیا، یوں اس نے تمام علم و حقیقت کا منبع انسان کو قرار دیا (یہاں سے جدید انسانیت پرستانہ الحاد کا آغاز ہوا)، اگرچہ اس نے اپنے تئیں اس انسان پرستانہ علمیت کی بنا پر وجود خداوندی کا عقلی جواز دینے کی ناکام کوشش بھی کی۔ جان لاک، برکلے اور روسو وغیرہ نے علم کی عقلی توجیہہ کی بنیادیں منہدم کرکے اسے تجربے کی بنیاد پر استوار کرنے کی کوشش کی اور برکلے پادری نے اس علم سے وجود خداودی پر استدلال بھی قائم کئے جسے ہیوم کی تشکیکیت نے تہس نہس کر دیا۔ عقلیت اور تجربیت کی اس کشمکش کو کانٹ نے ملانے نیز سائنسی علم کی آفاقی توجیہہ پیش کرنے کی کوشش کی لیکن اسکے نتیجے میں مابعدالطبعیات جسے کانٹ نابینا کہتا ھے (بشمول وجود خداوندی) علم کے دائرے سے باہر نکل گیا (یعنی یہ غیر متعلقہ شے بن کر رہ گئی)۔ ہیگل نے آکر نابینا کے وجود ہی کا انکار کر دیا (یعنی جو انسانی ذرائع معلومات کی گرفت سے باہر ہے اسکا وجود ہے ہی نہیں) اور بالآخر فرائیڈ و مارکس وغیرہ جیسے چند دیگر فلاسفہ نے مذھب کو نفسیاتی بیماری و معاشرتی رویے کی پیداوار قرار دیکر اسکی خالصتا مادی و سماجی تشریحات بیان کرکے ڈیکارٹ سے شروع ہونے والے اس الحاد کو منطقی انجام تک پہنچا دیا۔ انکے بعد مغربی ڈسکورس میں خدا اور مذہب آج تک کبھی سنجیدہ امور بحث نہیں بنے۔

ہمارے یہاں کے مفکرین چند سائنسدانوں یا مغربی فلسفیوں کے خدا پر ایمان رکھنے سے مغربی و سائنسی ڈسکورس کو مذہبی سمجھنے کی غلط فہمی کا شکار ھوجاتے ہیں، مگر یہ محض غلط فہمی ھے۔ مثلا نیوٹن، آئین سٹائین وغیر ھم طرز کے سائنس دان بظاہر تو عیسائی ہونے یا خدا پر ایمان کے مدعی تھے مگر یہ اس خدا کو نہیں مانتے تھے جو مذہبی کتاب سے اخذ ھوتا ھے بلکہ یہ انکا اپنا عقلی تراشیدہ خدا ہوتا تھا جسکا اظہار کسی کے

نزدیک، میتھس کے فارمولوں، میں ھوتا تھا، کسی کے نزدیک قوانین فطرت میں، تو کوئی اسے گھڑی ساز خدا سمجھتا تھا۔ مگر ظاھر ہے خدا وہ نہیں ہے جو میں اپنی عقل سے تراشتا ھوں بلکہ وہ ھے جسے نبی خدا کہتا ہے۔ اگر خدا وہ ہے جسے میں تخلیق کرتا ہوں تو ایسے خدا کی کیا وقعت؟ ایسا خدا بالآخر مر ہی جاتا ھے اور آخر میں بچتا "میں" ہی ھوں، جیسے نٹشے نے بتایا کہ مغربی ڈسکورس میں خدا مرچکا (God is Dead)۔"[258]

ڈیکارٹ نے روح اور جسم کو دو بنیادی جواہر قرار دے کر مغرب کو دو کشتیوں کا سوار کر دیا۔ اس نے کہا کہ جسم یعنی مادہ بھی ایک قطعی اور قائم بالذات حقیقت ہے اور روح بھی قائم بالذات ہے، یہ دونوں اپنی اصل میں دو خود مکتفی حقائق ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اگلی صدیوں میں جب نیوٹونین میکینیکل تصور جہاں نے مغربی معاشرے میں جڑ پکڑ لی تو نتیجہ یہ نکلا کہ مغرب نے مادے کو رکھ لیا اور روح کو چھوڑ دیا۔ اس طرح مغرب جسم و جاں کی دوئی سے تو نکل آیا لیکن اس نے روح کے وجود سے انکار کر دیا۔ اب ہر شے کی مادی تعبیر کی جانے لگی مثلاً ہیوم نے روح کے وجود سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ یہ میرے ارتسامات کے تسلسل کے سوا کچھ نہیں اور اس طرح مغرب دن بہ دن مذہب سے دور ہوتا چلا گیا۔ نیوٹن تو کائنات سے وجود باری تعالیٰ پر استدلال کیا کرتا تھا لیکن اس نے جس سائنس کو جنم دیا، وہ نیوٹن کو بہت پیچھے چھوڑ گئی!

بارخ/بینڈکٹ سپائی نوزا

بارخ سپائی نوزا Baruch Spinoza 1632ء کو ہالینڈ (نیدرلینڈ) کے ایک ایسے یہودی گھرانے میں پیدا ہوا جو ایک صدی قبل اسپین سے محکمہ احتساب کی گرفت سے بچ کر ایمسٹرڈم میں پناہ گزیں ہوا تھا۔ سپائی نوزا نے عبرانی زبان میں بائبل اور تلمود کا مطالعہ کرنے کے علاوہ یہودیت پر مذہبی اور فلسفیانہ کتب بھی پڑھ رکھی تھیں۔ بعدازاں اس نے وان اینڈے کے مدرسے میں لاطینی زبان سیکھی اور یہیں اسے ڈیکارٹ اور دیگر فلسفیوں کو پڑھنے کا موقع ملا، جس کے نتیجے میں اس کے مذہبی تصورات میں بنیادی تبدیلیاں پیدا ہوئیں۔ مروجہ دینی مسلک سے ہٹ کر خدا اور بقائے دوام کے بارے میں اس نے اسی زمانے میں ایسے تصورات پیش کرنا شروع کر دئے جو عام عقیدہ پرستوں کی دل آزاری کا باعث بنے۔ یہودی مبلغوں نے، جنہیں ربی کہا جاتا ہے، بہت کوششیں کیں کہ وہ اپنی دہریت سے ہٹ کر عام مذہبی نہج پر آجائے لیکن ان کی کوششیں کارگر نہ ہوئیں۔ دہریت اس زمانے میں یہودی اور عیسائی دونوں کیلئے یکساں طور پر قابل نفرت تھی۔ نہ صرف مذہبی حلقوں میں بلکہ حکومت کی نظر میں بھی دہریانہ خیالات رکھنے والے شخص کو قانون کا دشمن سمجھا جاتا تھا

چنانچہ یہودی مبلغوں نے سپائی نوزا کو اپنے نظریات خود تک محدود رکھنے کی درخواست کی اور مالی اعانت کا یقین بھی دلایا مگر اس نے ایک نہ مانی اور عیسائی اور یہودی مذہب پر تنقید کرتا رہا۔ نتیجتاً یہودیوں نے اسے دائرہ یہودیت سے نکال دیا اور تکفیر و خروج excommunication کی دیگر رسوم کے ساتھ اسے سخت ترین بددعائیں دی گئیں۔(259)

سپائی نوزا کا تعارف اس کی کتاب اخلاقیات Ethics ہے، جسے اس نے اپنی موت سے تین سال قبل 1674ء میں مکمل کر لیا تھا لیکن احتساب کے ڈر سے شائع نہ کروا سکا۔ اس کی یہ کتاب اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی۔ لیکن اس کی دو کتابیں "مابعد الطبیعی تاملات Cogitata Methaphysica, 1663" اور "سیاسی و مذہبی مقالہ The Tractatus Theologico Politicus" اس کی زندگی ہی میں شائع ہوئیں۔ سیاسی و مذہبی مقالے کو اس نے اپنے نام کے بغیر شائع کروایا تھا۔ ان کتب کے علاوہ اس کے چھوٹے بڑے تمام رسالے اور کتب اس کی وفات کے بعد شائع ہوئے جن میں "سیاسی مقالہ Tractus Politicus"، "اصلاح فہم Tractatus de intellectus emenatione"، "مختصر رسالہ The Short Treatise" اور "خطوط" قابل ذکر ہیں۔

اخلاقیات سپائی نوزا کی سب سے اہم تصنیف ہے جس میں اس نے اپنے نظام فکر کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس کے بیشتر فلسفیانہ نظریات اسی کتاب میں پائے جاتے ہیں لیکن یہ ایک نہایت مشکل کتاب ہے۔ ول ڈیورانٹ کہتا ہے کہ سپائی نوزا کا مطالعہ ضروری ہے لیکن یوں نہیں کہ فر فر پڑھتے چلے جایئے۔ یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیئے کہ اس مختصر کتاب میں سپائی نوزا نے اپنی زندگی کا نچوڑ بیان کیا ہے۔ جو چیز بیکار تھی اسے علیحدہ کر دیا ہے۔ یہ نہ خیال کیا جائے کہ فر فر پڑھ لینے سے سپائی نوزا کے مفاہیم پر دسترس ہو جائے گی۔ کوئی بھی فلسفیانہ تصنیف ایسی وجود میں نہیں آئی جو اخلاقیات کی طرح سراسر لبریزِ معانی ہو۔ اس تصنیف کا ہر جزو پہلے اجزاء سے منسلک ہے، گویا پہلے اجزاء کو سمجھے بغیر اگلے اجزاء کی سمجھ ممکن نہیں۔ اس کتاب کا مطالعہ جزواجزوا کرنا چاہیئے۔ جب آپ مکمل کتاب پڑھ چکیں تو سمجھیں کہ آپ نے سپائی نوزا کا مطلب دریافت کرنا ابھی شروع ہی کیا ہے۔ اس کے بعد اس کتاب کی کسی تشریح کا مطالعہ کیجئے اور اس کے بعد "اخلاقیات" کے متن کا دوبارہ مطالعہ کیجئے۔ اب یہ ایک بالکل نئی کتاب معلوم ہو گی۔(260)

اخلاقیات مندرجہ ذیل پانچ حصوں پر مشتمل ہے:

1۔ خدا کے بارے میں

2۔ فطرت اور اس کے مبداء کے بارے میں
3۔ جذبات کے بارے میں
4۔ غلامی اور شدتِ جذبات کے بارے میں
5۔ قوتِ فکر اور آزادی انسان کے بارے میں

سپائی نوزا کے فلسفہ کی تشریح و تعبیر خواہ کسی بھی طرح کی جائے، یہ حقیقت نا قابلِ تردید ہے کہ اس کے تصورات سے قرون وسطیٰ کی غائی الہیات پر کاری ضرب پڑی۔ دور مدرسیت کے فلسفیوں اور کیتھولک مفکرین کے نزدیک آفرینش کائنات کا ایک واضح مقصد تھا اور لوگوں کی زندگی بھی مقصدیت سے عاری نہ تھی۔ سپائی نوزا کائنات کی اسکیم میں کسی نصب العین یا مقصد کی موجودگی سے انکار کرتا ہے۔ اس نے خدا کا جو تصور پیش کیا اس میں شعور، ارادہ اور احساس کی سرے سے کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔ اس لئے وہ فطری طور پر کائنات کے غائی تصور کی تردید کرتا ہے۔ سپائی نوزا نا صرف کائنات کے غائی ہونے سے انکار کرتا ہے بلکہ وہ کسی فوق الفطرت ذریعہ علم یعنی وحی کو بھی تسلیم کرنے پر تیار نہیں۔ مارکسی فلسفیوں نے سپائی نوزا کے فلسفے پر خاص توجہ دی، ان کیلئے سپائی نوزا کے فلسفے کی مندرجہ ذیل باتیں کشش اور توجہ کا باعث بنیں؛

1۔ کائنات کو حقیقت مطلقہ قرار دینا
2۔ شعور یا ذہن کو کائنات کا لازمی جزو قرار دینا
3۔ غائی الہیات کی تردید
4۔ خدا کو غیر شخصی قرار دینا اور اس میں شعور، ارادہ اور مقصدیت کی نفی کرنا
5۔ کائنات کے ذہنی اور مادی پہلوؤں میں متوازیت اور میکانکی جبریت کا اثبات
6۔ سپائی نوزا کا مخصوص نظریہ علم
7۔ اس کی عمومی عقلیت پسندی جس میں کسی ماورائی ذریعہ علم، توہمات یا موہوم عقائد کی گنجائش نہیں۔(261)

لیکن سپائی نوزا کے فلسفیانہ نظریات کو چھیڑے بغیر ہم صرف یہ جاننا چاہیں گے کہ خدا، کائنات اور مذہب کے حوالے سے اس کے نظریات کیا تھے چنانچہ ذیل میں اس کے چند نظریات کا خلاصہ بیان کیا جاتا ہے۔

سپائی نوزا کا تصور خدا

اخلاقیات کا پہلا حصہ خدا اور کائنات سے بحث کرتا ہے۔ روایتی طور پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ خدا کائنات سے

باہر کہیں لامکاں میں موجود ہے جس نے کائنات کو ایک مقصد کے تحت تخلیق فرمایا۔ وہ اگر چاہتا تو کائنات کو اس سے مختلف بھی تخلیق کر سکتا تھا جیسی کہ یہ اب ہے۔ لیکن سپائی نوزا ان دونوں تصورات کو رد کرتا ہے۔ وہ خدا کو غیر شخصی Impersonal اور غیر متفارق قرار دیتا ہے چنانچہ وہ خدا کی تمام صفات سے انکار کرتا ہے۔ غیر شخصی سے اس کی مراد یہ ہے کہ خدا حقیقت میں ویسا نہیں ہے جیسا اسلام، عیسائیت یا یہودیت اور دیگر مذاہب پیش کرتے ہیں۔ یہ تمام مذاہب خدا کو شخصی یا مختلف صفات سے متصف گردانتے ہیں لیکن سپائی نوزا کہتا ہے کہ خدا ویسا نہیں جیسا پیغمبروں نے پیش کیا۔ غیر متفارق سے اس کی مراد یہ ہے کہ مذاہب کے تصور خدا کی طرح خدا اس کائنات سے باہر کہیں لامکاں میں موجود نہیں ہے یعنی خدا کائنات سے منفصل نہیں بلکہ متصل اور اس میں حلول کئے ہوئے ہے۔ خدا نا صرف ہر شے کے اندر سرایت کئے ہوئے ہے بالکل ہر شے خدا کا جزو ہے۔ کائنات خدا ہے اور خدا کائنات ہے۔ خدا اور کائنات کا تعلق صفحے اور اس پر لکھے ہوئے لفظ جیسا ہے، جیسے صفحہ لفظ کے اندر اور لفظ صفحے کے اندر سرایت کئے ہوئے ہوتا ہے ایسے ہی خدا کائنات کے اندر حلول شدہ ہے۔

سپائی نوزا ہندوؤں کے فلسفہ ہمہ اوست کی طرح خدا اور کائنات کو باہم ایک Identical قرار دیتا ہے یعنی جو کچھ بھی موجود ہے وہ سب خدا کا عین ہے۔ خدا کائنات کے برابر ہے اور کائنات خدا کے برابر ہے۔ خدا نہ کائنات سے بڑا ہے اور نہ کائنات خدا سے چھوٹی ہے بلکہ دونوں ایک دوسرے کا عین ہیں۔ بالفاظ دیگر مادی اشیاء ناصرف یہ کہ خدا کا مادی مظہر ہیں بلکہ خدا کا جزو بھی ہیں۔ اس تصور کو پین تھیزم Pantheism کہا جاتا ہے۔ مغرب میں اس نظریئے کا سب سے بڑا شارح سپائی نوزا ہی تھا جسے پین تھیزم کا شہزادہ قرار دیا گیا ہے۔ بعض لوگوں نے اسے اس کے نظریات کے سبب فنافی الہ God Intoxicated بھی قرار دیا ہے۔ قاضی قیصر الاسلام سپائی نوزا کے تصور خدا کے حوالے سے رقمطراز ہیں؛

> " سپائی نوزا کہتا ہے کہ اس سوال کا کوئی مثبت جواب تلاش کرنا کہ کیا کوئی شے واقعی موجود ہے دراصل بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ خدا کا وجود مسلم ہے۔ چنانچہ اس وضاحت سے جو بات ہمارے سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ ہر وہ شے جو موجود ہے، اس میں خدا موجود ہے۔ یعنی ہر شے کے وجود میں خدا کی ذات شامل ہے۔ یہ خدا کی ذات ہی ہے جو اپنے وجود اور اپنی قدرت کے کرشمے سے اشیاء کا اصل جوہر پیدا کرتا رہتا ہے اور پھر اسی جوہر اشیاء کے ذریعے اشیائے عالم پیکر وجود میں آ موجود ہوتی ہیں۔ "(262)

مولانا امین احسن اصلاحی سپائی نوزا کے تصور خدا کی بابت لکھتے ہیں

" سپائی نوزا صوفی ہے۔ اس کے نزدیک ہر جگہ اللہ ہی اللہ ہے۔ وہ کائنات کو ایک مجموعی مشین مانتا ہے۔ یہ مشین جن فطری قوانین پر چل رہی ہے، ان کا نام خدا ہے، خدا سے الگ کوئی چیز نہیں ہے، سب اس کے اندر یعنی سب خدا ہے۔ جب ہم خدا سے محبت کرتے ہیں تو اپنے سے محبت کرتے ہیں اور جب ہم اپنے سے محبت کرتے ہیں تو خدا سے محبت کرتے ہیں کیونکہ ہم خدا ہیں۔ اس کے نزدیک عقل اور جسم خدا کی شانیں (Modes) ہیں، دونوں میں خدا ظاہر ہوتا ہے۔"(263)

لائبر ٹیریزم ڈاٹ کام کا مقالہ نگار جارج سمتھ لکھتا ہے؛

"In short, Spinoza's God is neither supernatural nor transcendent; he does not intervene in human affairs or "act" in any meaningful sense at all. The God of Spinoza bears virtually no resemblance to what most people mean by "God." He is a prime example of what Pascal contemptuously referred to as the metaphysical God of the philosophers, in contrast to the personal God of religion."(264)

یعنی مختصراً یہ کہ سپائی نوزا کا خدا نا تو فوق الفطرت ہے اور نہ ماورائی ہے (بلکہ وہ مابین الفطرت ہے)؛ وہ نہ تو انسانی معاملات میں دخل دیتا ہے اور نہ کسی قابل فہم طریقے سے ان پر اثر انداز ہوتا ہے۔ سپائی نوزا کے خدا کی عوام الناس کے تصور خدا سے کوئی مماثلت نہیں ہے۔ پاسکل کے الفاظ میں سپائی نوزا کا خدا مابعد الطبیعی خدا ہے جو مذاہب کے تصور خدا سے یکسر مختلف ہے۔

مذہب استعارہ ہے؟

نا صرف تصور خدا بلکہ سپائی نوزا کا تصور مذہب بھی روایتی تصور مذہب سے مختلف تھا۔ سپائی نوزا کا شمار ان اولین مفکرین میں ہوتا ہے جنہوں نے بائبل پر بھرپور تنقید کی اور اس کی حیثیت قصے کہانیوں تک محدود کر دی۔ اسی وجہ سے اسے ملحد بھی قرار دیا گیا البتہ وہ جب تک زندہ رہا اس الزام کی تردید کرتا رہا۔ اپنی کتاب سیاسی و مذہبی مقالہ میں سپائی نوزا یہودیت اور تمام مدون مذاہب پر مرحلہ وار تنقید کرتا ہے۔ اس نے کہا کہ علوم دینیہ اور فلسفے کو لازماً ایک دوسرے سے علیحدہ رکھنا چاہیئے کیونکہ مذہب کا منشا اطاعت الٰہی ہے جبکہ فلسفے کا وظیفہ منطقی سچائیوں کی تلاش ہے۔ متون مقدسہ فلسفہ نہیں سکھاتے پس مذہب کو فلسفیانہ بنیادوں پر ثابت بھی نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ اس سے مذہب کی شکل و صورت بالکل بدل کر رہ جائے گی۔ بالفاظ دیگر فلسفے کو مذہب کے ماتحت نہیں ہونا چاہیئے اس کے برعکس، وہ کہتا ہے کہ اگر ہم مذہب کو عقل انسانی کے تابع کر دیں

تو اس سے مذہب کے صحیح معانی سمجھے جا سکتے ہیں۔

سیاسی و مذہبی مقالے میں سپائی نوزا اس روایتی عقیدے سے انحراف کرتا ہے کہ خمسہ موسوی(1) مکمل طور پر سیدنا موسیٰؑ کی تصانیف ہیں۔ وہ بعض عبارات و امثال اور بعض متقدمین کے حوالوں سے واضح کرتا ہے کہ حضرت موسیٰؑ کا ان پانچ کتب کا مصنف ہونا قرین قیاس نہیں بلکہ خمسہ موسوی حضرت موسیٰؑ کے بہت عرصہ بعد لکھی گئیں۔ اس مقالے میں سپائی نوزا بنیادی طور پر بائبل کے نئے اصول تفسیر وضع کرتا ہے جو روایتی اصولوں سے یکسر مختلف تھے۔

سپائی نوزا نے اس بات پر زور دیا ہے کہ بائبل کی تفسیر میں سب سے پہلے ہمیں ذہن سے یہ بات نکال دینی چاہئے کہ یہ خدا کا کلام ہے بلکہ یہ فرض کر کے تفسیر کی جائے کہ یہ بھی تاریخ اور قصے کہانیوں کی دیگر کتب کی طرح ایک کتاب ہے اور جس طرح ہم ان تاریخی کتب کا ناقدانہ جائزہ لیتے ہیں عین اسی طرح بائبل کو بھی تاریخی تناظر میں سمجھنا چاہئے۔

> "As a result, Spinoza analyzed the Bible with a boldness that had rarely if ever been seen before. He provided an abundance of details to support his claim that the Bible is "faulty, mutilated, tampered with, and inconsistent." We don't know the authors, circumstances, or dates of many biblical books. Moreover, "we cannot say into what hands they fell, nor how the numerous varying versions originated; nor, lastly, whether there were other versions, now lost."(265)

نتیجتاً سپائی نوزا نے بائبل کا تجزیہ ایسی آزاد روی سے کیا کہ جس کی نظیر نہیں ملتی۔ اس نے اپنے اس دعوے کے حق میں بائبل سے متعدد حوالے پیش کئے کہ بائبل اغلاط، تحریف اور تضادات سے بھری پڑی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں نہیں معلوم کہ بائبل کی بیشتر کتب کے مصنفین کون ہیں، ان کتب کو کب اور کن حالات میں لکھا گیا تھا۔ ہم اس حوالے سے کچھ نہیں کہہ سکتے کہ بائبل کن ہاتھوں سے نمو پذیر ہوئی اور اس کے مختلف نسخے کیسے تخلیق کر لئے گئے۔ ممکن ہے اس کے کچھ نسخے ایسے بھی ہوں جو اب گم ہو چکے ہوں۔

سپائی نوزا کہتا ہے کہ اگر مذہب کو استعارہ مان کر عہد نامہ قدیم و جدید (بائبل) کی تفہیم و تفسیر کی

---

[1] بائبل دو حصوں، عہد نامہ قدیم اور عہد نامہ جدید پر مشتمل ہے۔ یہ عہد نامے مزید متعدد کتب میں منقسم ہیں۔ عہد نامہ قدیم کی پہلی پانچ کتب، جنہیں یہودی تورات بھی کہتے ہیں، کو خمسہ موسوی Pentateuch کہا جاتا ہے جن کی بابت یہودیوں کا عام عقیدہ تھا کہ یہ کتب حرف بہ حرف حضرت موسیٰؑ کی تصانیف ہیں۔

جائے تو بائبل میں کوئی بھی عبارت خلاف عقل نہیں ملے گی۔ لیکن اگر بائبل کی عبارات کے لغوی معانی مراد لے لئے جائیں تو ہر جگہ تناقضات اور اغلاط نظر آئیں گے۔ (گلیلیو کا موقف بھی یہی تھا)۔ مثلاً یہ دعویٰ کہ تورات (عہد نامہ قدیم) کے مصنف حضرت موسیٰؑ ہیں۔ اگر اس دعوے کی فلسفیانہ توجیہ و تعبیر کی جائے تو تمثیل اور شعروں کے پردوں میں سے بڑے بڑے مفکروں اور رہنماوں کے دقیق افکار جھانکتے ہوئے دیکھائی دیں گے۔ اور یہ بات بھی واضح ہو جائے گی کہ عہد نامہ قدیم نے لوگوں کو اتنی شدت سے کیوں متاثر کیا ہے۔ عوام ہمیشہ وہ مذہب پسند کریں گے جس کے مطالب تخیل کی زبان میں ادا کئے گئے ہوں اور جس کے گرد فوق الفطرت واقعات کا ہالہ موجود ہو۔ اگر اس قسم کا ایک مذہب مٹ جائے تو لوگ اسی قسم کا تخیلاتی مذہب از خود تخلیق کر لیں گے۔(266)

عہد نامہ قدیم و جدید کی زبان کی بناء عمداً استعارے اور تمثیل پر رکھی گئی ہے۔ اس کی وجہ صرف یہی نہیں کہ مشرق میں رنگینی ترصیع اور مبالغہ آمیز وصف عام ہے اور اسے ادبی خوبی خیال کیا جاتا ہے بلکہ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ انبیاء کرام اس بات پر مجبور تھے کہ عوام الناس کی ذہنی استعداد اور رجحانات کے مطابق گفتگو کریں۔ وہ اپنی تعلیم کی تفہیم کیلئے تخیل کی پرواز پر انحصار کیا کرتے تھے۔ تمام مقدس مذہبی صحیفے اصلا پوری ایک قوم کیلئے لکھے گئے ہیں اور ثانیا بنی نوع انسان کیلئے، یہی وجہ ہے کہ ان صحیفوں کے مطالب، جہاں تک ممکن ہو، فہم انسان کے سانچوں میں ڈھلے ہوتے ہیں۔ مقدس مذہبی صحیفہ اسباب ثانوی کے ذریعے اشیاء کی توجیہ نہیں کرتا بلکہ اپنے مطالب اسی ترتیب اور اسلوب سے بیان کرتا ہے کہ عوام اور بالخصوص غیر تعلیم یافتہ عوام متاثر ہو کر مذہبی عقیدت سے سرشار ہو جائیں۔ صحیفے کی غایت یہ نہیں ہوتی کہ سننے والوں کو معقول LogicalRational/ کرے بلکہ یہ ہوتی ہے کہ عوام کے تخیل پر اس کی گرفت مضبوط ہو تاکہ ہمیشہ موجب کشش رہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کتابوں میں بار بار معجزوں اور خدا کی تجلّیوں کا ذکر ہوتا ہے۔ عوام الناس کا خیال ہے کہ خدا کی قدرت و قوت کا سب سے واضح اظہار غیر معمولی واقعات کے ذریعے ہوتا ہے جو فطرت کے اس تصور کے خلاف ہوتے ہیں جو ان کے ذہن میں قائم ہوتا ہے۔ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جب تک فطرت مقررہ قوانین کے مطابق بر سر کار ہو تب تک خدا بیکار رہتا ہے اور جب خدا بر سر کار ہوتا ہے تو فطرت کے قوانین و اسباب بیکار ہو جاتے ہیں۔ گویا عوام الناس دو علیحدہ علیحدہ قوتوں کا تصور کرتے ہیں، خدا کی قوت اور فطرت کے قوانین۔ لوگوں کو یہ یقین کرکے بڑی خوشی ہوتی ہے کہ خدا ان کی خاطر سلسلہ اسباب کو درہم برہم کر دیتا ہے۔(267)

تھامس ہوبز- پہلا سیکولر مفکر

تھامس ہوبز Thomas Hobbes معروف برطانوی مادیت پرست سیاسی فلسفی تھا جوانگلستان میں1588ء میں پیدا ہوااور 1679ء میں فوت ہوا۔ ہوبز ڈیکارٹ، بیکن اور گلیلیو کا ہمعصر ضرور تھا لیکن ان کے پائے کا فلسفی نہیں تھاالبتہ سیاسیات میں ہوبز کی فکر اپنے معاصر فلاسفہ سے ممتاز تھی۔اس کی پہچان اس کی کتاب "عفریتLeviathan " ہے جسے اس نے انگلش سول وارEnglish Civil Warکے زمانے میں مرتب کیا۔ یہ وہ عہد تھا جس میں جمہوری سیاسی فکر شاہ پرستانہ سیاسی فکر پہ غلبہ پا رہی تھی اور انگلستان میں پارلیمنٹ بادشاہت کو شکست سے دوچار کر رہی تھی۔ اسی سول وار کے زمانے میں ہوبز نے اپنا سیاسی فلسفہ مرتب کیا اور شاہانہ طرز حکومت کی حمایت کی، ہاں البتہ ہوبز جمہوری آدرشوں کا مخالف بھی نہیں تھا۔ اس زمانے میں سیاسی مفکرین دو گروہوں میں بٹ گئے تھے، ایک گروہ جمہوری فکر کی حمایت میں لکھ رہا تھاجب کہ دوسرا گروہ شاہی نظام حکومت کو سپورٹ کر رہا تھا، ہوبز کا تعلق دوسرے گروہ سے تھا۔

ہوبز پہلا جدید مغربی باقاعدہ سیکولر مفکر تھا جو اجتماعی زندگی اور انسان کے باہمی معاملات سے خدا اور مذہب کو لاتعلق کرکے اپنے سیاسی فلسفے کی بنیاد انکار وحی اور عقلیت پرستی کے فلسفے پر رکھتا ہے۔ سیکولر ازم سے مراد اجتماعی زندگی کا ایسا نظام ہے جس میں 1)ایک تعبیر کے مطابق خدا اور مذہب کا انکار کرکے انہیں اجتماعی زندگی سے بے دخل کر دیا جاتا ہے اور 2)دوسری تعبیر کے مطابق سیکولر ازم سے مراد ایسا اجتماعی نظام ہے جو خدا اور مذہب کا صریح انکار تو نہیں کرتا البتہ خدا اور مذہب کو انسانوں کے اجتماعی مسائل اور معاملات سے لاتعلق قرار دیتا ہے۔ ہوبز خدا یا مذہب کا انکار نہیں کرتا بلکہ انہیں لاتعلق قرار دے کر حاکمیت اعلیٰ خدا کی بجائے انسان کو تفویض کرتا ہے اور ریاست و مذہب کو اس نئے مقتدر اعلیٰ یعنی انسان اور انسانی اداروں کے ماتحت قرار دیتا ہے۔

ہوبز کے سیاسی نظریات میں چار تصورات اہم ہیں، اس کا سیاسی فلسفہ انہی تصورات سے عبارت ہے۔وہ چار تصورات یہ ہیں، فطری حالتThe State of Nature، معاہدہ عمرانی The Social Contract، دولت مشترکہCommon Wealth اور حاکمیت اعلیٰThe Sovereign چنانچہ ہم ان تصورات پر مختصر روشنی ڈالیں گے تاکہ ہوبز کا تعارف ہو جائے اور ہم دیکھ پائیں کہ مغربی سیاسیات میں سیکولر ازم اور خدا و مذہب کی لاتعلّقی کی بنیاد کیسے پڑی۔

ہوبز اپنے سیاسی نظریات کی بنیاد اپنے تصور "حالتِ فطری/ فطری حالتThe Natural State" پر

رکھتا ہے اور پھر اس سے معاہدہ عمرانی، اقتدار اعلیٰ، دولت مشترکہ اور مذہب وریاست کے تعلق کو اخذ کرتا ہے۔ صدیوں سے یہ تصور چلا آرہا تھا کہ حاکم اعلیٰ خدا کی ذات ہے اور انسان خدا کے امین کی حیثیت سے حکمرانی کرتا ہے۔ اس تناظر میں حکومت جن عمال پر مشتمل ہوتی تھی، وہ عمال خدا کے نمائندے سمجھے جاتے تھے جو عوام کی بجائے خدا کو جوابدہ تھے۔ حکمران عوامی جوابدہی سے مبرا اس لئے سمجھے جاتے تھے کیونکہ وہ عوامی نمائندے تھے ہی نہیں، ظاہر ہے وہ جس کے نمائندے تھے اسی کو جواب دہ ہو سکتے تھے۔ حکمرانی کے اس تصور کو نظریہ عطائے ربانی یا نیابتِ الٰہیThe Devine Right of Kingکہا جاتا ہے۔ اس نظریئے کے مطابق بادشاہت خدا کی طرف سے ودیعت کی جاتی ہے لہٰذا حکمرانی حکمران کا ربانی حق ہے اور یہ خدا کی مرضی ہے کہ وہ کس ملک میں کس کو حکمرانی کیلئے چنتا ہے۔ صدیوں سے ہولی رومن ایمپائر کے حکمرانوں نے خود کو آقائے دنیاLords of the Worldکہا تھااور یہی دعویٰ پوپ کا بھی تھا۔ رومن کیتھولک فرقے کا سربراہ بھی آقائے آخرت ہونے کے ساتھ ساتھ آقائے دنیا کہلانا پسند کرتا تھا۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ وہ سینٹ پیٹر (حضرت پطرس) کے جانشین ہونے کی حیثیت سے، جنہیں حضرت عیسیٰؑ نے خود مقرر کیا تھا، آقائے دنیا کہلانے کے حقدار ہیں۔

ہوبز مذکورہ مذہبی اور تاریخی تصور حکمرانی کو رد کرتا ہے کہ جس کے مطابق حکومت کا ماخذ خدا کی ذات ٹھہرتی ہے اور آئین کیلئے مذہب کی طرف رجوع لازم قرار پاتا ہے۔ ہوبز اس تصور کو رد کرکے ایک نیا تصور پیش کرتا ہے اور حکمرانی کے حوالے سے طے شدہ سوالات کو از سر نو اٹھادیتا ہے۔ ہوبز کے حوالے سے یہ بات معروف ہے کہ سائنس میں جو کارنامہ نیوٹن نے سرانجام دیا، سیاسیات میں وہی کارنامہ تھامس ہوبز نے سرانجام دیا ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ نیوٹن نے سائنس کو ارسطوی الہیاتی نظریات اور مذہب سے الگ کرکے خالص مادی بنیادوں پر استوار کیا تھا۔ ہوبز نے بھی سیاسیات کو الہیات اور مذہب سے کاٹنے کی کوشش کی اور یہ سوالات نئے سرے سے پیدا کر دئے کہ حکومت کا ماخذ کیا ہے؟ حکمران کیوں واجب الاطاعت ہے اور کن صورتوں میں عوام کو حق ہے کہ وہ حکمران کے خلاف بغاوت کر سکیں؟ یہ تمام سوالات صدیوں سے طے شدہ تھے۔ ان تمام سوالات کا جواب ہمیشہ سے نظریہ عطائے ربانی کی صورت میں دیا جاتا تھا اور عوام الناس اس نظریئے کو دل سے قبول کرتی آرہی تھی۔ ہوبز نے نظریہ عطائے ربانی کو رد کرکے کہا کہ حکومت خدائی حق نہیں بلکہ انسانی حق ہے، حکومت کا ماخذ خدا نہیں بلکہ خود انسان ہے اور آئین کو مذہب کی بجائے عوام الناس کی مرضی کے مطابق مرتب کیا جانا چاہئے۔ اپنے اس فلسفے کو ہوبز اپنے فطری حالت کے تصور سے شروع کرتا

ہے۔ وہ سیاسیات کو مذہب سے الگ کرنے کیلئے کسی ٹھوس بنیاد کی بجائے فطری حالت کے مفروضے سے مدد لیتا ہے، جیسا کہ بعد ازاں جان لاک اور روسو نے بھی سیاسیات کی بنیاد مفروضہ فطری حالت پر رکھی۔

ہوبز کے نزدیک فطری حالت سے انسان کی ایک ایسی فرضیہ تاریخی حالت مراد ہے جب انسان کسی بھی ریاستی قانون کے تابع نہیں تھا، گویا جب دنیا میں نہ کوئی ریاست تھی، نہ حکومت اور انسان پوری آزادی کے ساتھ فطری حالات میں زندگی بسر کر رہا تھا۔ ہوبز اس فرضیہ حالت کو انسان کی فطری حالت قرار دیتا ہے۔ چونکہ فطری حالت میں انسان کسی ریاستی جبری قانون کے تابع نہیں تھا اس لئے آزادی کے ساتھ ساتھ وہ مختلف مسائل اور خطرات کا شکار بھی تھا۔ اس زمانے میں انسانوں کے ہاں جنگل کا قانون تھا یعنی جس کی لاٹھی اس کی بھینس، طاقت کے بل بوتے پر کوئی بھی طاقتور کسی کمزور کا استحصال کر سکتا تھا۔ اس زمانے میں انسان کا سب سے بڑا دشمن خود انسان تھا اور سب سے بڑا مسئلہ خود اپنی ذات اور وسائل کا تحفظ تھا۔ ہوبز کہتا ہے کہ انسان طبعاً بہت خود غرض اور خود پسند واقع ہوا ہے، اس لئے وہ اپنے ذاتی مفاد کی خاطر کچھ بھی کرنے کیلئے تیار ہو جاتا ہے۔ چونکہ انسان کسی طور بھی اپنا نقصان نہیں چاہتا اس لئے اس نے اپنے حالات کو قابو میں رکھنے اور اپنی ذات و وسائل کو محفوظ بنانے کیلئے اس جنگل کے قانون اور فطری انتشار کی بجائے حالت امن کو ترجیح دی اور سوچا کہ کسی طرح پر امن بقائے باہمی کو یقینی بنایا جاسکے۔ پس فطری حالت میں انسان کے نزدیک تحفظ ذات سب سے بڑی خیر تھی اور عدم تحفظ سب سے بڑا شر تھا۔ وہ اسے انسانی جبلتِ تحفظ ذات Self Preservation کا نام دیتا ہے۔ تحفظ یا عدم تحفظ کا یہی احساس انسان کو اس طرف لے جاتا ہے جہاں ہر حالت میں انسان اپنی زندگی اور وجود کو برقرار رکھتا ہے اور تحفظ کی یہ خواہش انسانی فطرت کی بنیادی ضرورت ہے اور اس کیلئے طاقت کا ہونا ناگزیر ہے۔ اس لئے تحفظ اور طاقت کا حصول لازم و ملزوم ہے۔ ہوبز اس موڑ پر آ کر اپنا مشہور مقولہ پیش کرتا ہے کہ حالت فطرت میں زندگی تنہا، پرافلاس، ناگوار، وحشی اور چھوٹی تھی۔ حالت فطرت کے ناگفتہ بہ انسانی مسائل کی بابت وہ لکھتا ہے؛

"In such condition, there is no place for industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving, and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all,

continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short."(268)

یعنی حالت فطرت میں صنعت (انڈسٹری) کی کوئی گنجائش نہیں تھی کیونکہ اس کے ثمرات یقینی نہیں تھے، نتیجتا کوئی ثقافت بھی نہیں تھی۔ نہ جہاز رانی تھی کہ سمندری راستوں سے درآمد شدہ اشیاء استعمال کی جاسکتیں۔ نہ کشادہ محلات تھے، نہ بھاری اشیاء کو اٹھانے کے آلات تھے، نہ زمین کی شکل وصورت کا کوئی علم تھا، نہ وقت کی پیمائش ممکن تھی، نہ آرٹ تھا، نہ خطوط، نہ معاشرہ، اور سب سے بڑی خامی یہ کہ انسان پر ناگہانی موت کا سایہ ہر لمحے منڈلاتا تھا اور انسان کی زندگی تنہا، پر افلاس، ناگوار، وحشی اور مختصر تھی۔

حالت فطرت کی فرضی انسانی زندگی کا یہ وہ نقشہ ہے جو ہوبز نے کھینچا ہے، گویا فطری حالات میں انسان بالکل جانوروں کی طرح رہ رہا تھا۔ ان حالات میں انسان کی تحفظ ذات کی جبلت نے چاہا کہ انسان بقائے باہمی کی طرف قدم بڑھائے اور درپیش خطرات کو کم سے کم کردے۔

یہاں سے ہوبز کا سوشل کنٹریکٹ Social Contract یا معاہدہ عمرانی کا تصور شروع ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تحفظ ذات اور عدم تحفظ سے بچاو کیلئے انسانوں نے آپس میں ایک معاہدہ کرلیا جسے اصطلاح میں معاہدہ عمرانی The Social Contract کہتے ہیں۔ ہوبز کا معاہدہ عمرانی درحقیقت اس کے نظریہ فطرت انسانی کی توسیع ہے۔ چونکہ وہ انسان کو فطری طور پر لالچی، خود غرض اور انا پرست سمجھتا ہے اس لئے اس کے معاہدہ عمرانی کی بنیاد فطرت انسانی کا خوف ہے جس کے تحت انسان اپنے آپ کو غیر محفوظ اور خوف زدہ پاتا ہے۔ ایسی فطری ریاست میں انسان کے حقوق بالکل غیر محفوظ اور طاقتور کے شکنجے میں جکڑے ہوئے تھے۔ پس انسان نے اپنی ذات کے تحفظ اور اپنی جان کی بقاء کیلئے ایک دوسرے سے معاہدہ کرلیا کہ کیوں نہ کسی تیسرے شخص کو اپنا منصف بنا کر ایک منظّم معاشرہ تشکیل دیا جائے۔ یہی منظّم معاشرہ جب وسیع ہوا تو ریاست بن گئی۔ اس طرح ریاست Common Wealth وجود میں آ گئی۔ ہوبز کا معاہدہ عمرانی ریاست میں کسی قسم کے انقلاب کو روکنے کا اہم ذریعہ بنا کیونکہ تمام افراد ریاست نے مل جل کر رہنے کا ارادہ کیا۔ اس معاہدے سے پہلے معاشرہ فطری حالت میں پایا جاتا تھا اور فطری قانون کا نفاذ تھا لیکن معاہدہ عمرانی کے بعد مملکت اور سیاسی معاشرے کا قیام عمل میں آیا۔ اب مقتدر اعلیٰ کے احکامات نے سیاسی معاشرے کی بنیاد ڈالی اور مملکت کا قانونی جواز سامنے آیا۔ ہوبز نے مملکت اور سیاسی معاشرے کو ایک دوسرے کیلئے جزو لاینفک قرار دیا ہے۔ کسی ایک کی عدم موجودگی بھی انسانی خواہشات اور مفادات کا گلہ گھونٹ سکتی ہے۔ لہٰذا اس معاہدہ عمرانی کی وجہ سے ایک ایسا سیاسی معاشرہ وجود میں آیا جس نے ریاست کی بقاء کی طرف توجہ مبذول کرائی اور اس کیلئے ایک منظّم

معاشرے کو ضروری قرار دیا۔[269]

ہوبز کے ہاں مقتدر اعلیٰ یا حاکم اعلیٰ مطلق العنان ہے یعنی اس پر کوئی قانون لاگو نہیں ہوتا۔ وہ معاہدے کا شریکِ ثانی تو ہے لیکن معاہدے کی حدود و قیود یا قوانین کا اطلاق اس کی ذات پر نہیں ہوتا یا یوں کہنا چاہئے کہ ہوبز کے معاہدہ عمرانی میں گورنمنٹ سرے سے شریکِ ثانی ہے ہی نہیں کیونکہ یہ معاہدہ لوگوں کے درمیان باہمی طور پر طے پایا تھا، گورنمنٹ پہلے موجود تھی ہی نہیں بلکہ یہ تو اسی معاہدے کے نتیجے میں وجود پذیر ہوئی پس حاکم اعلیٰ اس معاہدے سے مستثنیٰ ہے۔ چونکہ اس معاہدہ عمرانی میں مقتدر اعلیٰ خود کسی معاہدے کا پابند نہیں ہے اس لئے وہ اپنے اختیارات کے استعمال کے سلسلے میں بھی بالکل آزاد ہے۔ وہ صرف اور صرف معاشرے میں امن و امان قائم رکھنے کا ذمہ دار ہے۔ ہوبز کے نزدیک اگر کوئی مقتدر اعلیٰ معاہدہ عمرانی کے عوض معاشرے میں امن قائم کرنے سے قاصر ہے تو پھر وہ کسی صورت بھی مقتدر اعلیٰ رہنے کا مجاز نہیں۔ یہ واحد صورت ہے جس میں ہوبز حاکم اعلیٰ کو معزول کرتا ہے۔ ہوبز کا حاکم اعلیٰ فرد واحد بھی ہو سکتا ہے اور پارلیمنٹ بھی ہو سکتی ہے۔ اس کے مطابق قوانین درحقیقت مقتدر اعلیٰ کے احکامات ہیں جن کی پابندی اور اطاعت عوام پر فرض ہے۔ وہ صرف اور صرف مقتدر اعلیٰ کو ہی قوانین کا ذریعہ، ماخذ اور نفاذ کا حقدار سمجھتا ہے اور تمام اداروں، بشمول چرچ، انجمنوں اور افراد کو اس کے ماتحت سمجھتا ہے۔[270]

اگر ہم ہوبز کے سیاسی افکار کا جائزہ لیں تو جان پائیں گے کہ فلسفہ جدید میں ہوبز کو ان اولین مفکروں میں شمار کیا جا سکتا ہے جنہوں نے یہ نظریہ پیش کیا کہ دولت مشترکہ Common Wealth یا کوئی معاہدہ بھی تلوار یا دوسرے الفاظ میں طاقت کے استعمال کے بغیر عمل میں نہیں لایا جا سکتا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انسانوں کے مابین تعلقات کو پرامن رکھنے کیلئے استبدادی قوت کا ہونا ضروری ہے اور وہ قوت ایک شخص حاکم اعلیٰ یا پارلیمنٹ کے پاس ہو سکتی ہے۔ اگر وہ عوام کی فلاح اور جو فرائض انہیں سونپے گئے ہیں ان کی طرف توجہ دیتے ہیں اور اپنے فرائض کو بخوبی سرانجام دیتے ہیں تو ان کے خلاف بغاوت کرنا کسی طور فطرتاً جائز نہیں ہے لیکن اگر وہ اس سے کوتاہی برتتے ہیں تو ان کے خلاف بغاوت اور ان کی حکم عدولی کی جا سکتی ہے۔[271]

ہوبز کے سیاسی نظریات میں جو نقطہ نہایت قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ ہوبز فطری حقوق Natural Rights کی بات کرتا ہے۔ اس کے مطابق حالت فطرت میں انسان کچھ حقوق مثلاً حق زندگی اور آزادی وغیرہ کا مالک تھا۔ اس کا معاہدہ عمرانی درحقیقت انہی فطری حقوق کے تحفظ کی بنیاد پر استوار ہوتا ہے۔ اس کے مطابق ہر انسان کے کچھ بنیادی انسانی حقوق Fundamental Human Rights تھے جن کا دفاع اور تحفظ انسان کا

اولین مقصد حیات تھا۔ چونکہ انسان بذات خود انسانوں کا دشمن تھا پس قیام امن کیلئے لوگوں نے اپنے حقوق کا کچھ حصہ ایک مخصوص حاکم اعلیٰ کو تفویض کر دیا۔ یعنی بالفرض ریاست میں دس ہزار افراد تھے، تو ہر ہر فرد اپنے حقوق اور آزادی کے ایک مخصوص حصے سے دستبردار ہو گیا اور سب نے مل کر اپنی آزادی کے اس مخصوص حصے کو ایک حاکم اعلیٰ کے سپرد کر دیا تاکہ وہ حاکم اعلیٰ ریاست میں امن وامان قائم کرکے لوگوں کے بقیہ حقوق اور آزادی کا تحفظ یقینی بنائے۔ اس سے یہ امر واضح ہے کہ ہوبز ماورائے مذہب عقلی بنیادوں پر انسانی حقوق کا جواز تسلیم کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ حقوق انسانی انسان کی پیدائش کے ساتھ ہی پیدا ہوتے ہیں۔ گویا حقوق انسانی یا فطری حقوق کا ماخذ خدا، وحی یا مذہب نہیں بلکہ انسان کی اپنی ذات ہے۔ حقوق انسانی کا یہ تصور انسانی تاریخ کے تقریباً تمام مذہبی فلسفوں سے متصادم ہے۔ حقوق انسانی کا یہ تصور اپنی اصل میں خالص سیکولر تصور ہے جو بعد ازاں لاک اور روسو کے معاہدات عمرانی میں مزید نکھر کر سامنے آتا ہے۔ مذہب کے مطابق آزادی و زندگی سمیت کوئی بھی ایسا حق نہیں ہے جو انسان کی پیدائش کے ساتھ ہی Fundamentaly اسے حاصل ہو جاتا ہو، یعنی مذہبی فکر فطری یا نیچرل حقوق Natural Rights کی قائل نہیں ہے بلکہ مذاہب تو یہ کہتے ہیں کہ تمام حقوق اصلا عطائی اور خدائی God Given ہیں یعنی اصلا زندگی بھی خدا کی نعمت ہے نا کہ کوئی بنیادی حق۔ انسان کے پاس زندگی اور آزادی جیسی جتنی بھی نعمتیں ہیں یہ سب کی سب انسان کے بنیادی حقوق نہیں بلکہ خدائی عنایات ہیں جنہیں خدا جب چاہے واپس لے سکتا ہے۔ کانٹ نے اسی مقام پر حضرت ابراہیمؑ پر اعتراض کیا کہ آپؑ نے اپنے بیٹے حضرت اسمٰعیلؑ کی گردن پر چھری چلا کر ان کا بنیادی حق زندگی چھیننے کی کوشش کی۔ کانٹ کی غلطی یہ تھی کہ وہ بھی ہوبز کی طرح نیچرل حقوق کے تصور کو درست سمجھتا تھا اور ماخذ حقوق انسانی ذات کو قرار دیتا تھا۔ اس پر مفصل گفتگو ہم کانٹ کے تذکرے میں کریں گے۔

ہوبز کے ہاں حاکم اعلیٰ اور چرچ کے تعلق کے حوالے سے سبائن لکھتا ہے،

"He does not deny that there is such a thing as revelation or as spiritual truths but he is clear that there is nothing to say about them.

...The very belief in non-material substances he regarded as a cardinal error derived from Aristotle and propagated by the clergy for their own advantage; it is the metaphysical side of that other cardinal error, the belief that the church is the kingdom of God and so

endowed with an authority other than that of the state. Hobbes still affects to think that belief cannot be forced, but the profession of belief is an overt act and therefore falls within the province of law. Freedom of belief is completely inoperative so far as external consequences are concerned. All observance and profession, the canon of religious books, the creed, and the government of the church, if they have any authority, are authorized by the sovereign. Since there is no objective standard of religious truth, the establishment of any belief or form of worship must be an act of sovereign will.

...Hobbes still holds, like Marsilio, that it is the duty of the church to teach, but he adds that no teaching is lawful unless the sovereign authorizes it."(272)

یعنی ہوبز کہیں بھی واضح طور پر وحی اور مذہبی صداقتوں کا انکار تو نہیں کرتا البتہ یہ بات وہ پوری صراحت سے کہتا ہے کہ اگر وحی یا مذہبی تصدیقات موجود ہوں بھی تو سیاست سے ان کا کوئی سروکار نہیں یا ان کے بارے میں ہم مزید کچھ کہہ نہیں سکتے کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ غیر مادی (مافوق الفطری) موجودات پر ایمان ایک بہت بڑی غلطی ہے جسے ارسطو نے جنم دیا اور کلیسا کے سرکردہ افراد نے اپنے ذاتی مفاد کی غرض سے عام کیا۔ اس نظریئے نے اس خیال کی بھی آبیاری کی کہ کلیسا سلطنت خداداد ہے اور ریاست سے بالاتر ایک مقتدر ادارہ ہے۔ ہوبز کہتا ہے کہ مذہبی اعتقاد کو جبرا کسی بھی شہری پر نافذ نہیں کیا جاسکتا اور یہ کہ چونکہ اعتقاد کی تبلیغ ایک برملا کیا جانے والا کام ہے اس لئے ضروری ہے کہ تبلیغ دین ریاستی قانون کی حدود کے اندر ہو۔ مذہبی قوانین، رسوم و عبادات اور کلیسائی اقتدار کی اگر کوئی اہمیت ہے تو صرف اور صرف تب ہے جب ریاست ان کے بارے میں کوئی فیصلہ کرے اور اس فیصلے کا حق مذہب کی بجائے حکمران کو ہے۔ مذہب کی معروضی صداقت کا کوئی قطعی معیار نہیں ہے لہٰذا کسی بھی عقیدے یا عبادت کی معتبر تعبیر وہی ہونی چاہئے جو حکمران طے کر دے۔ مارسیلیو کی طرح ہوبز بھی کہتا ہے کہ کلیسا کو چاہئے کہ تعلیم دے لیکن ہوبز مارسیلیو کے برعکس یہ بھی کہتا ہے کہ کلیسا صرف وہی تعلیم دینے کا مجاز ہے جو حاکم سے منظور شدہ ہو۔

ہوبز مذہب کو ریاست کے ماتحت قرار دیتا ہے۔ اگرچہ ہوبز پروٹسٹنٹ عیسائی تھا اور بائبل پر ایمان رکھتا تھا اور مذہبی تنازعات میں بائبل ہی کو حتمی معیار گردانتا تھا لیکن وہ کہتا تھا کہ بائبل کی شروحات اور تشریحات مختلف فیہ ہیں اور کسی بھی طرح ان شروحات میں تطبیق پیدا نہیں کی جاسکتی۔ اس کا واحد حل یہ

ہے کہ جس طرح حاکم اعلیٰ شہری معاملات میں حتمی اتھارٹی ہے اسی طرح اسے مذہبی معاملات میں بھی حتمی اتھارٹی ہونا چاہئے اور بائبل کی صرف وہی تعبیر معتبر اور نافذالعمل ہونی چاہئے جسے حاکم اعلیٰ منظور کرے۔(273) مزید براں یہ کہ ہوبز 325ء کی مجلس نیقیہ کے بعد کے تمام مسیحی ڈسکورس اور مذہبی معقولات و منقولات کا منکر تھا۔ وہ صرف بائبل ہی کو لائق التفات سمجھتا تھا۔ صرف ہوبز ہی نہیں بلکہ تمام پروٹسٹنٹس صرف بائبل ہی کو لائق التفات سمجھتے ہیں اور مسیحیت کے تاریخی تسلسل اور مذہبی ڈسکورس کا انکار کرتے ہیں۔ ان کے برعکس کیتھولک عیسائی حقیقی روایت پسند عیسائی ہیں۔

ہوبز کا مابعدالطبیعی فلسفہ خالص مادیت پرستی اور جبری میکانکیت کی انتہا ہے۔ اپنے اسی مادے فلسفے سے اس نے دیگر تمام نظریات اخذ کئے ہیں۔ ہوبز کو اس کی مادیت پرستی کی وجہ سے معاصرین نے ملحد قرار دیا ہے لیکن یہاں ملحد سے وجود باری کا منکر مراد نہیں بلکہ عیسائیت کے روایتی تناظر میں اسے ملحد قرار دیا گیا تھا۔ ہوبز کے نزدیک غیر مادی روح یا غیر مادی خدا کا کوئی وجود نہیں۔ اس کے ہاں روح بھی مادی ہے اور خدا بھی مادی ہے۔ اس کا تصور خدا نہایت مبہم ہے کیونکہ بعض مقامات پر وہ خدا کو جسم قرار دیتا ہے جبکہ اس کی بعض تحریروں سے واضح ہوتا ہے کہ وہ پین تھیزم یعنی کائنات میں خدا کے حلول کے تصور کا قائل ہے۔(274)

جارج میکڈونلڈ روز ہوبز کے اخلاقی فلسفے کے حوالے سے رقم طراز ہے کہ ہوبز کے نزدیک فی نفسہ کوئی بھی شے یا قدر Value اچھی یا بری نہیں ہوتی بلکہ اقدار کی قدریت کا انحصار افراد کی طے کردہ ترجیحات پر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہوبز کے نزدیک ماورائے ریاست اخلاقیات اور خیر و شر کی اقدار کا کوئی پیمانہ یا ماخذ نہیں ہے کہ جس سے ریاستی اخلاقیات اخذ کی جاسکیں۔ انفرادی سطح سے اوپر اجتماعی اخلاقیات کیلئے اگر کوئی ماخذ ہے تو وہ صرف اور صرف سیاسی یا قانونی اتھارٹی ہے، یہی اتھارٹی طے کرے گی کہ ریاست کیلئے اچھا کیا ہے اور برا کیا ہے۔ خود ریاست کیلئے اخلاقیات کا ایسا کوئی ضابطہ موجود نہیں ہے کہ ریاست یا قانون کیلئے جہاں سے اخلاقی رہنمائی اخذ کی جاسکے۔ ماورائے ریاست اجتماعی اخلاقیات کا کوئی پیمانہ نہیں، البتہ انفرادی اخلاقیات کا پیمانہ موجود ہے اور وہ فرد کی اپنی ذات ہے۔(275)

اس سے واضح ہے کہ ہوبز ریاست کو اجتماعی اخلاقیات کا ماخذ قرار دیتا ہے جبکہ اس کے برعکس مذہب Religion، کتب مقدسہ، وحی یا نبی کی ذات کو اجتماعی یا ریاستی اخلاقیات کا منبع قرار دیتا ہے۔ مذہبی اور سیکولر فلسفہ اخلاق میں فرق یہ ہے کہ مذہب اخلاقیات کا ماخذ وحی یا نبی کو قرار دیتا ہے جبکہ سیکولر مفکرین مثلا ہوبز اخلاقیات کا منبع انسان کو قرار دیتے ہیں۔

فصل سوئم

تجربیت پرستی - Empiricism

تجربیت پرستی

ریشنل ازم کے ڈیکارٹین فلسفے نے جدید فکر کیلئے ایک ایسی بنیاد فراہم کی کہ جس کے تحت علم کا ماخذ عقل ٹھہرتی ہے۔ اس فکر نے یہ بھی باور کروایا کہ عقل کے پاس استدلال کیلئے ہمیشہ ہی کچھ نجی اصول ہوا کرتے ہیں جنہیں وہبی تصورات کا نام دیا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں حقیقی علم ایک خِلقی Inborn شے ہے جسے انسانی مساعی اور اکتساب کے ذریعے حاصل کیا جانا ممکن نہیں۔ ریشنل ازم کے اس فکری نظام کی مخالفت برطانوی تجربیت پرستوں Empiricists نے کی اور یہ موقف اختیار کیا کہ وہبی تصورات یا خلقی اصولوں نامی کوئی شے وجود نہیں رکھتی، انسان کے پاس جس قدر بھی علم ہوتا ہے اسے وہ اپنی مساعی سے حاصل کرتا ہے خواہ وہ اس علم کو دورانِ پیدائش اپنے اندر سمور کھتا ہو، خواہ پیدائش کے بعد اس دنیا میں آ کر، یعنی بیرونی دنیا سے رابطے کے نتیجے میں سیکھتا ہو۔ یعنی اگر بالفرض علم بقول ریشنلسٹ وہبی ہو بھی سہی تو اس کا حصول اکتسابی ہی ہوتا ہے گویا اصل شے انسانی اکتساب ہے۔ اس طرز فکر (تجربیت پرستی) کا سب سے بڑا مفکر برطانوی فلسفی جان لاک John Locke تھا جو رینے ڈیکارٹ کی وفات کے وقت اٹھارہ برس کا تھا۔ لاک کے بعد اس فکر کو بشپ جارج برکلے اور اس کے بعد ڈیوڈ ہیوم نے آگے بڑھایا۔ اپنی مشہور زمانہ تصنیف "مقالہ بر فہم انسانی An essay concerning Human Understanding" جو 1690ء کی اشاعت ہے، کی بنیاد پر لاک دور تنویر کی آمد آمد کا نقیب کہلایا۔[276]

یورپی عقلیت پرستی دو تحریکوں، عقل پرستی Rationalism اور تجربیت پرستی Empiricism سے عبارت ہے۔ ریشنل ازم کو ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں۔ تجربیت پرستی زیادہ تر جہتوں میں اس کا الٹ ہے۔ ریشنلسٹوں نے یہ کہا تھا کہ علم کا ماخذ عقل یا وہبی تصورات ہیں۔ ان کے برعکس تجربیت پرستوں کا کہنا ہے کہ علم کا ماخذ تجربہ experience ہے۔

فلاسفی بیسکس کا مقالہ نگار تجربیت پرستی کو بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے؛

"Empiricism is the idea that the origin of all

knowledge is sense experience. It emphasizes the role of experience and evidence, especially sensory perception, in the formation of ideas, while discounting the notion of innate ideas, and argues that the only knowledge humans can have is a posteriori (i.e. based on experience). It relies on induction or inductive reasoning (making generalizations based on individual instances) in order to build a more complex body of knowledge from these direct observations. Modern science, and the scientific method, is considered to be methodologically empirical in nature, relying as it does on an inductive methodology for scientific inquiry."(277)

یعنی تجربیت پرستی ایسا (علمیاتی) نظریہ ہے جس کے مطابق علم کا ماخذ حسی تجربہ (حواس خمسہ سے ادراک/Sensation) ہے۔ یہ نظریہ وہبی تصورات کے نظریئے کو رد کرکے تجربے، مادی شہادت اور بالخصوص حسی ادراک کی اہمیت پر زور دیتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق انسان کا تمام تر علم بعد تجربی a-posterioriیعنی تجربے سے حاصل کردہ ہوتا ہے۔ حواس خمسہ کے ادراکات و تحسسات سے حاصل شدہ ارتسامات کو منظّم علمی شکل دینے کیلیئے تجربیت پرستیempiricismکا سارا انحصار استقرائی منطق پر ہے جس میں انفرادی تجربات کی تعمیم سے اصول و قوانین اخذ کئے جاتے ہیں۔جدید سائنس اور جدید سائنسی طریقہ کار بھی اپنی نوعیت میں تجربی ہے کیونکہ اس میں بھی تحقیقات کیلیئے استقرائی طریقہ کار پر ہی انحصار کیا جاتا ہے۔

گویا تجربیت پرستی ایک ایسا تصور علم Theory of Knowledgeہے جس کے مطابق لفظ "علم" کا اطلاق صرف اسی معلومات پر ہوتا ہے جسے ہم حواس خمسہ کے ذریعے براہ راست حاصل کریں یا پھر جسے ہماری عقل حسی ڈیٹا ہی کو پروسیس کرکے بذریعہ استدلال کسی دوسری شکل میں بدل دے۔ علم حواس سے آئے یا استدلال سے، تجربیت پرستانہ اصول کے مطابق واحد ذریعہ علم حواس خمسہ ہیں۔ان معنوں میں تجربیت پرستی یہ کہتی ہے کہ لفظ علم کا اطلاق صرف اسی معلومات پر ہوتا ہے جو طبیعیاتPhysical/Material World سے متعلق ہو۔

مابعدالطبیعیاتیMeta-Physicalیا مذہبی علم و عرفان لفظ علم کی حدود سے خارج ہیں یعنی مذہبی یا مابعدالطبیعیاتی علم تجربیت پرستی کے مطابق سرے سے علم ہی نہیں۔اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر خدا کا علم بھی علم ہے یا نہیں؟ اور چونکہ خدا کو تو حواس سے محسوس نہیں کیا جا سکتا تو کیا خدا موجود ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب تجربیت پرستی کے تینوں نمائندے یعنی لاک، برکلے اور ہیوم کے فلسفے کے مطابق مختلف ہے۔ لاک اور برکلے کی تجربیت پرستی میں زیادہ فرق نہیں لیکن ہیوم نے تجربیت پرستی کو اس کی انتہا تک پہنچا دیا اور

ایسے نتائج برآمد کئے جن کے بعد خدا یا مابعدالطبیعیات کا کوئی جواز باقی نہیں بچتا۔ ان فلاسفہ کے نظریات کو ہم اگلے صفحات میں بیان کریں گے۔

اگرچہ ریشنل ازم اور تجربیت پرستی کا آپس میں اختلاف ہے لیکن اس امر میں دونوں متفق ہیں کہ عقل انسانی وحی ربانی پر حاکم ہے۔ تمام مذاہب وحی کو عقل پر حاکم قرار دیتے ہیں یعنی ان کے نزدیک عقل وحی کی معاون ہے اور اسے وحی کے ماتحت رہنا چاہیئے لیکن ریشنلسٹوں اور تجربیت پرستوں کا اس عقیدے پر اجماع ہے کہ وحی کی بجائے عقل ہی اصل اور حاکم و فیصل ذریعہ علم ہے لہٰذا وحی کو بہر صورت عقل کے تابع ہونا چاہئے۔ وحی پر عقل کی بالادستی کا مطلب یہ ہے کہ مذہب صرف اسی صورت میں قابل قبول ہے جب اس کے عقائد اور احکامات کی حکمتوں کو عقل سے سمجھا اور سمجھایا جاسکے بصورت دیگر کسی نبی کے دعاوی کو محض اس کے صدق، معجزات یا پیش گوئیوں کی بنیاد پر قبول نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح مذہب کا صرف اتنا حصہ ہی قابل قبول ہے جس کی معقولیت پر عقل انسانی جواز کا فتویٰ دے دے۔

جیسا کہ ہم نے عرض کیا تھا کہ ریشنل ازم کے مطابق ہر انسان پیدائش کے وقت کچھ وہبی تصورات کے ساتھ پیدا ہوتا ہے کہ جن سے اس کے علم کی تشکیل ہوتی ہے۔ ریشنلسٹوں اور تجربیت پرستوں میں بنیادی اختلاف اسی بات پر ہے۔ یہ نظریہ کہ انسانی ذہن کے اندر کچھ ایسے تصورات ہوتے ہیں جو تجربہ سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ پیدائشی طور پر ودیعت کئے گئے ہوتے ہیں، مدرسی (مذہبی scholastic) مفکرین کے نزدیک ایک ناقابل تردید حقیقت تھی۔ اسی نظریہ کو دور جدید کے ریشنلسٹوں نے اپنا نقطہ آغاز بنایا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نظریہ کو اپنانے سے ان کا مقصد اخلاقیات، مذہب، مابعدالطبیعیات اور منطقی فکر کے اصول و مبادی کی عالمگیر اور مطلق نوعیت Universality کا اثبات تھا۔ خیر و شر، حیات و ممات اور خدا و روح کے متعلق اگر جذبات و احساسات کو ذریعہ علم بنایا جاتا تو اس سے کسی باقاعدہ نظریہ کی تدوین مشکل تھی۔ "دو جمع دو چار ہوتے ہیں"، یہ اور اس جیسے تصورات کو ریشنلسٹ فلاسفہ ایسے تصورات سمجھتے تھے جو انسانی ذہن کے اندر وہبی طور پر موجود ہوتے ہیں یعنی ہم ان کا علم تجربے سے حاصل نہیں کرتے۔ ایسے وہبی تصورات کو ریشنلسٹ فلاسفہ تمام علم کی اساس قرار دیتے تھے۔ اسی طرح ریشنلسٹوں کے نزدیک علم کی تمام نوعیت استخراجی deductive یا تحلیلی تھی۔ تحسسات کو انہوں نے علم کی حدود سے نکال دیا تھا۔ جان لاک نے فلسفے میں ایک نئی روایت یعنی تجربیت پرستی کا آغاز کیا اور وہبی تصورات کو علم کی حدود سے نکال باہر کیا۔ جہاں ایک طرف ریشنلسٹوں کا تصور عام افراط و تفریط کا شکار تھا وہیں ان کے مخالف تجربیت پرست بھی علم کو

تجربے میں محصور کرکے دوسری انتہا پر پہنچ گئے۔

جان لاک- بابائے لبرل ازم

جان لاک John Locke انگلینڈ کا معروف ترین بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ سب سے بڑا سیاسی فلسفی تھا جو 1632ء میں پیدا ہوا اور 1704ء میں فوت ہوا۔ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا، لاک تجربیت پرست مکتب فکر کا بانی تھا۔ وہ سمرسیٹ کے گاؤں ورنگٹن میں پیدا اور آکسفورڈ یونیورسٹی سے تعلیم پائی اور 1661ء سے 1664ء تک آکسفورڈ میں یونانی زبان، علم بیان اور اخلاقی فلسفہ پر لیکچر دیتا رہا۔ 1667ء میں لاک کی دوستی انگریز ریاست کار انتھونی ایشلے کوپر سے ہو گئی اور وہ اُس کا مشیر و طبیب بن گیا۔ ایشلے ایک جارحیت پسند اور دشمن دار سیاست دان تھا۔ وہ ایک آئینی بادشاہت، پروٹسٹنٹ جانشینی، مذہبی رواداری Tolerance، پارلیمنٹ کی بالادستی اور برطانیہ کی اقتصادی توسیع کا پرزور حمایتی تھا۔ چونکہ لاک نے بھی یہی مقاصد اختیار کر رکھے تھے اس لیے دونوں کے درمیان مکمل ہم آہنگی پیدا ہو گئی۔ ایشلے نے اُسے اُس گروپ کا سیکریٹری بھی بنایا جو امریکہ کے ساتھ برطانوی تجارت کو فروغ دینے کے لیے بنایا گیا تھا۔ لاک نے نئی کالونی کیرولینا کے لیے آئین مرتب کرنے میں بھی مدد دی۔ اس دستاویز کے تحت تمام آبادکاروں کو اپنے عقیدوں پر عمل کرنے کی اجازت تھی جبکہ ملحدین کا داخلہ ممنوع تھا۔

بعد کے عشروں میں لاک نجی مطالعہ میں مصروف رہا اور فلسفیانہ و سائنسی مسائل پر دوستوں کے ساتھ بحث و مباحثہ کرنے لگا۔ 1668ء میں پانچ سال قبل قائم ہونے والی رائل سوسائٹی کا رُکن بنا۔ 1675ء میں ایشلے کے دربار میں غیر مقبولیت کے بعد وہ فرانس گیا اور 4 برس بعد واپس آ گیا۔ لیکن رومن کیتھولک مسیحیت اور انگلش دربار کی مخالفتوں کے باعث اُسے وہاں کے حالات خراب معلوم ہوئے۔ 1683ء سے 1688ء تک کا عرصہ اُس نے ہالینڈ میں گزارا۔ 1688ء کے شاندار انقلاب Glorious Revolution اور پروٹسٹنٹ مسیحیت کی کچھ حد تک بحالی کے بعد وہ واپس انگلستان آ گیا جہاں وہ 1704ء میں فوت ہوا۔

لاک نے جو کتابیں تحریر کیں ان میں یہ کتب خاص طور پر قابل ذکر ہیں؛

1. A Letter Concerning Toleration, *1689*.
   a. (1690) A Second Letter Concerning Toleration
   b. (1692) A Third Letter for Toleration
2. (1689) Two Treatises of Government
3. (1690) An Essay Concerning Human Understanding
4. (1691) Some Considerations on the consequences of the Lowering of Interest and the Raising of the Value of Money

5. (1693) Some Thoughts Concerning Education
6. (1695) The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures
a. (1695) A Vindication of the Reasonableness of Christianity

لاک کے اہم افکار میں اس کے فلسفیانہ، سیاسی اور مذہبی افکار شامل ہیں۔ اس کی فلسفیانہ فکر میں سے تجربیت پرستی پر ہم کسی حد تک روشنی ڈال چکے ہیں۔ جہاں تک لاک کے سیاسی افکار کا تعلق ہے تو ایک جملے میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ جان لاک لبرل ازم Liberalism کا سب سے بڑا حامی ہے۔ اسے بابائے لبرل ازم کہا جاتا ہے۔ لاک جمہوری طرز حکومت کا وکیل ہے اور ہوبز کی طرح وہ بھی فطری حقوق اور معاہدہ عمرانی کی بات کرتا ہے۔ لاک بھی ہوبز کی طرح حالتِ فطری پر بحث کرتا ہے لیکن اس کی اسٹیٹ آف نیچر ہوبز کی اسٹیٹ آف نیچر سے قدرے مختلف ہے۔ لاک کے سیاسی افکار میں اس کا نظریہ فطری حقوق زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ وہ حق زندگی، حق آزادی اور حق ملکیت کو بنیادی فطری حقوق قرار دیتا ہے اور اپنے پورے سیاسی فلسفے کی بنیاد انہی حقوق پر رکھتا ہے۔ مذکورہ تینوں حقوق کو لاک اجتماعی طور پر جائیداد Property کہتا ہے۔ اس کے مطابق انسان نجی ملکیت کے حصول سے اپنے آپ کو زیادہ محفوظ اور طاقتور خیال کرتا ہے۔ اس لئے وہ چاہتا ہے کہ اسے تمام حقوق میسر آئیں۔ لاک کے مطابق مہذب انسانی معاشرے کی تشکیل کیلئے انسان نے اپنے حقوق مقتدر اعلیٰ کے سپرد کئے تاکہ اس کی آزادی قائم رہ سکے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان اپنی نجی ملکیت میں اضافہ اپنی محنت کی بدولت کرتا ہے۔ کارل مارکس نے صرف اتنی جائیداد رکھنے کی اجازت دی ہے جتنی کہ انسان کو ضرورت ہو لیکن لاک جائیداد کے حق کو فطری اور قدرتی سمجھتا ہے اور لامحدود قرار دے کر سرمایہ دارانہ نظام Capitalism کی بنیاد رکھتا ہے۔

معاشیات کے میدان میں آدم سمتھ Adam Smith جیسے مفکرین نے لاک کے فطری حقوق اور انفرادیت پرستی Individualism کو اپنا کر عدم مداخلت Laissez Faire کا اصول پیش کیا۔ قرون وسطیٰ کے آخری حصے میں قدیم مرکینٹائل نظام زوال پزیر ہو گیا تھا اس کی جگہ ایک نیا تصور ابھر رہا تھا کہ فرد کی معاشی تگ ودو میں حکومت کو کم سے کم مزاحم ہونا چاہیئے۔ تمام افراد کو کاروباری مسابقت میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینا چاہیئے۔ اس طرح دولت کی ریل پیل ہونے کے سبب صرف سرمایہ دار ہی خوشحال نہیں ہوں گے بلکہ عوامی خوشحالی اور فلاح و بہبود میں بھی اضافہ ہو گا۔ آدم سمتھ نے اپنی تصنیف "دولت اقوام Wealth of Nations" میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ لوگوں کو دولت کمانے کی مکمل آزادی ہونی چاہیئے اور حکومت کو اس سلسلے میں رکاوٹیں نہیں ڈالنی چاہیئں۔ معاشی آزادی اور سرمایہ دارانہ نظام کے اس تصور کے پیچھے بنیادی

طور پر لاک ہی کے نظریات کارفرما ہیں۔ اس لئے اسے بابائے سرمایہ داری Father of Capitalism بھی کہا جاسکتا ہے۔

روسو نے لاک کے فطری حقوق کے نظریہ کو اپنایا اور اس کے معاہدہ عمرانی کو ایک نئے قالب میں ڈھال کر ارادہ عمومی General Will کو اقتدار و حاکمیت اور قانون کا سرچشمہ قرار دیا۔ انہی تصورات سے امریکی اور فرانسیسی انقلابات کی راہ ہموار ہوئی۔ دور حاضر کے مقبول نعرے مثلاً بنیادی انسانی حقوق، آزادی رائے اور احترام انسانیت وغیرہ سب لاک ہی کے دئے ہوئے ہیں۔

لاک کا نظریہ علم یعنی اس کی تجربیت پرستی اس کے تمام نظریات میں سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ وہ تمام علم کا ماخذ تجربے کو قرار دیتا ہے۔ پہلے اس پر بات ہو چکی ہے لیکن یہ بات زرا وضاحت طلب ہے۔ اگر علم صرف تجربے سے حاصل ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ لفظ علم کا اطلاق ہم صرف انہی تصورات پر کر سکتے ہیں جن کا مصداق خارجی مادی دنیا میں موجود ہو اور اس طرح مابعدالطبیعیات علم کی تعریف ہی سے خارج ہو جاتی ہے۔ یہ علم کی ایک بالکل نئی تعریف تھی۔ لاک کے الفاظ میں؛

"تو آیئے ہم ذہن کو ایک ایسا سفید کاغذ Tabula Rasa فرض کرتے ہیں جو تمام خصوصیات سے خالی ہے یعنی جس میں کسی بھی طرح کا کوئی تصور موجود نہیں۔ تو ذہن میں تصورات آتے کس طرح ہیں؟ وہ وسیع مواد کہاں سے آتا ہے جو انسان کا مصروف اور لامحدود تخیل اس غیر محدود تنوع سے نقل کرتا ہے۔ عقل اور علم کا تمام مواد کہاں سے حاصل ہوتا ہے؟ میں اس کا جواب ایک لفظ میں یہ دیتا ہوں، تجربہ۔ تجربہ ہی ہمارے علم کی اساس ہے اور علم وہی کچھ ہے جو تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔"(278)

انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کے مطابق،

"All knowledge, he held, comes from sensation or from reflection, by which he meant the introspective awareness of the workings of one's own mind. Locke often seemed not to separate clearly the two issues of the nature of concepts and the justification of beliefs. His Book I, though titled "Innate Ideas," is largely devoted to refuting innate knowledge. Even so, he later admitted that much substantial knowledge—in particular, that of mathematics and morality—is a priori. He argued that infants know nothing; that if humans are said to know innately what they are capable of coming to know, then all

knowledge is, trivially, innate; and that no beliefs whatever are universally accepted. Locke was more consistent about the empirical character of all concepts, and he described in detail the ways in which simple ideas can be combined to form complex ideas of what has not in fact been experienced. One group of dubiously empirical concepts—those of unity, existence, and number—he took to be derived both from sensation and from reflection. But he allowed one a priori concept—that of substance—which the mind adds, seemingly from its own resources, to its conception of any regularly associated group of perceptible qualities."(279)

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ لاک کے تصور علم میں خدا کا مقام کیا ہے؟ اس کی تجربیت پرستی خدا کے حوالے سے کیا فتویٰ دیتی ہے؟ جاننا چاہئے کہ لاک اگرچہ تجربیت پرست تھا لیکن اس کی اور ہیوم کی تجربیت پرستی میں بہت فرق ہے۔ اگرچہ لاک نے علم کو سراسر تجربی قرار دیا ہے لیکن اس کے باوجود صرف ایک جوہری وجود کو وہ وہبی قرار دیتا ہے۔ یہ جوہری وجود وہ ہے جسے ذہن از خود وجدانی طور پر متحقق کرتا ہے اور وہ وجود خدا کا ہے۔ اگر علم سراسر تجربی ہے تو لاک سے پوچھا جائے کہ خدا کا تو ہمیں کوئی حسی ارتسام یا تجربہ نہیں ہوتا تو کیا خدا موجود نہیں ہے؟ لاک نے اس کا جواب یہ دیا کہ تجربہ نہ ہو سکنے کے باوجود خدا موجود ہے۔ آپ بھی ہیوم کی طرح بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ تجربیت پرستی کے مطابق تو خدا کو موجود نہیں ہونا چاہئے کیونکہ یہ تو طے ہے کہ خدا کوئی مادی شے نہیں اور جب یہ بھی طے ہے کہ علم بھی سراسر تجربی ہے تو پھر خدا کو موجود نہیں ہونا چاہئے! لیکن اس کے جواب میں لاک کہتا ہے کہ دراصل خدا کی موجودگی کا علم ہمیں براہ راست کسی حسی ارتسام سے نہیں ہوتا بلکہ ہم خدا کے بارے میں اپنے تفکر سے جان پاتے ہیں۔ گویا لاک کے ہاں علم دو طرح کا ہے۔ براہ راست علم اور علم استدلالی۔

خدا کے علم کو لاک برہانی علم قرار دیتا ہے یعنی جس طرح منطق اور ریاضیات میں ہم استدلال کے مختلف مدارج سے گزرتے ہوئے کسی خاص نتیجہ پر پہنچتے ہیں اسی طرح کا استدلال خدا کے وجود کو ثابت کرنے کیلئے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں وہ متعدد قضایا پر مشتمل ایک ثبوت پیش کرتا ہے جس کے ہر قضیہ کا علم مبنی بر وجدان ہوتا ہے۔ مثلاً انسان کو اس بات کا علم وجدانی طور پر ہے کہ وہ موجود ہے۔ اس طرح اس کو اس بات کا علم بھی وجدانی طور پر حاصل ہے کہ عدم سے کوئی شے وجود میں نہیں آ سکتی۔ یہ بات بھی بدیہات میں سے ہے کہ ازل سے کوئی نہ کوئی شے موجود رہی ہے۔ اگر یہ بات درست نہ ہو تو پھر ہمیں

تسلیم کرنا پڑے گا کہ انسان عدم سے وجود میں آیا ہے یا کسی ایسے مواد سے وجود میں آیا ہے جس کا ظہور عدم سے ہوا ہے۔ اب جو شے ازل سے موجود ہے اس میں لامتناہی طاقت اور شعور ہونا چاہئے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دنیا میں جو طاقت اور شعور کے مظاہر ہمیں نظر آتے ہیں ان کا سرچشمہ کوئی لاشعور اور کمزور وجود ہے۔ اس طرح ہمیں ایک ایسی ہستی کا تصور حاصل ہوتا ہے جو علم و طاقت کا سرچشمہ ہو اور ازل و ابدی ہو۔ ایسی ہستی یقیناً خدا ہی ہے۔ (280)

ڈاکٹر نعیم احمد مزید لکھتے ہیں کہ لاک کے نزدیک انسان کے تجربات وحی الٰہی کی تردید نہیں بلکہ تائید و توثیق کرتے ہیں چنانچہ مروجہ دینیاتی تصور الٰہ کے حوالے سے وہ انسانی فضیلت و سعادت کا تعین کرتا ہے۔ خدا ایک ایسی حاضر و ناضر اور قادر مطلق ہستی ہے جو مجرموں کو سزا اور صالحین کو جزا دیتی ہے۔ خدا نے ہی انفرادی فضیلت و سعادت اور اجتماعی مسرت کو یکجا کر دیا ہے چنانچہ ہر شخص کی فلاح اسی میں ہے کہ وہ خدا کے احکام پر صحیح طرح سے عمل کرے۔ خدا نے انسان کو عقل جیسی صلاحیت سے نوازا ہے چنانچہ وہ از خود اخلاقی قوانین کا علم برہانی انداز میں حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہی اخلاقی قوانین خدا نے صحف آسمانی میں بھی انسان کی رہنمائی و ہدایت کیلئے مہیا کر رکھے ہیں۔ اس طرح لاک تجربہ، عقل اور وحی کو یکجا کر کے انہیں اخلاقیات کی اساس قرار دیتا ہے۔

لاک کے زمانے سے پہلے گزشتہ صدیوں میں مسیحی متکلمین کے اولین مخاطبین ان کے مذہبی ذہنیت کے حاملین ہی ہوا کرتے تھے جن کے ساتھ بحث مباحثے کا سلسلہ چلتا رہتا تھا۔ مثلاً ابتدائی چرچ نے یونانی و رومی دیوتاؤں اور ان کے مبلغین کی تردید کی، قرون وسطیٰ کے مسیحی متکلمین نے مسلمانوں اور یہودیوں سے مناظرے کئے اور سولہویں صدی کے کیتھولک متکلمین نے پروٹسٹنٹ اور دیگر فرقوں کے ساتھ مباحث کا بازار گرم رکھا۔ اگرچہ ان تمام زمانوں میں ملحدین اور منکرین و ناقدین مذہب کی ایک مخصوص تعداد بھی ہمیشہ پائی جاتی رہی ہے لیکن ملحدین کبھی بھی اکثریتِ متکلمین کے مخاطب نہیں رہے اور نہ معاشرتی سطح پر انہیں کبھی لائق التفات سمجھا گیا لیکن سترہویں صدی کے الحاد اور مذہب بیزاری کا چیلنج نیا تھا اور اب ایک جدید طرز کے جواب کی ضرورت تھی۔ اس چیلنج کو جان لاک نے قبول کیا اور کوشش کی کہ وہ عیسائیت کو عین عقلی و منطقی ثابت کر دے۔ وہ سمجھتا تھا کہ عیسائیت کی معقولیت واضح کر دینے سے ایک عقل پرست فرد نا صرف مسیحیت پر ایمان لے آئے گا بلکہ اس کا ایمان دوسروں کی نسبت زیادہ مضبوط بھی ہو گا۔ لاک کے نزدیک عقل اور وحی ایک ہی حقیقت کے ترجمان ہیں لہٰذا جتنا کوئی فرد عقلی و منطقی ہو گا اتنا ہی وہ مسیحیت کے قریب ہو گا۔ اس نے

عقل و نقل(وحی) کے حوالے سے انہی تمام موضوعات پر ایک کتاب بعنوان "مسیحیت کی معقولیت Reasonableness of Christianity" بھی تالیف کی۔

لاک اپنی کتاب "مضمون بعنوان رواداری a letter concerning Toleration" میں مذہبی رواداری پر سیر حاصل بحث کرتا ہےاور کہتا ہے کہ ریاست کے ہر فرد کو پوری آزادی ہے کہ وہ کوئی بھی مذہب، کوئی بھی مسلک اور کوئی بھی عقیدہ اختیار کر سکے۔ ریاست کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہونا چاہیئے اور حکومت کا حق نہیں کہ وہ لوگوں کے مذہبی معاملات میں مداخلت کرے۔ ہر قسم کے مذہبی لوگوں کے ساتھ رواداری کا قائل ہونے کے باوجود وہ ملحدین و منکرین ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ رواداری کا قائل نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ملحدین کے ساتھ کسی قسم کی رواداری نہیں برتی جاسکتی کیونکہ انسانی معاشروں کی بنیادیں جن اخلاقی اصولوں پر استوار ہوتی ہیں، الحادی فکر میں ان اصولوں کی کوئی اہمیت ہی نہیں۔ خدا پر ایمان رکھنے والا فرد ہی وعدے، معاہدے اور حلف کی اہمیت کو جان سکتا ہے کیونکہ اسے معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ وعدہ خلافی کرے گا تو بروز قیامت خدا کے سامنے جواب دہ ہوگا لیکن چونکہ ملحدین خدا اور آخرت کے منکر ہیں لہٰذا الحادی فکر میں اخلاقیات نامی کسی شے کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا۔ پھر چونکہ اخلاقیات معاشرے کی اساس ہوتی ہیں اور چونکہ الحاد میں اخلاقیات سرے سے وجود ہی نہیں رکھ سکتیں اس لئے ایک انسانی معاشرے میں ملحدین ہرگز نہیں جچتے بلکہ ملحدین کی حیثیت ایک انسانی معاشرے میں ناسور کی سی رہ جاتی ہے۔

> "Those are not at all to be tolerated who deny the being of a God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist."(281)

جان لاک کی فکر کے اثرات کے نتیجے میں ڈی ازم Deism، افادی اخلاقیات Utilitarianism اور تجربیت پرستی Empiricism کی بنیاد پڑی۔ جان لاک کو مابعدالطبیعیاتی لاادریت Metaphysical Agnosticism کا بانی بھی قرار دیا جاتا ہے۔ لاک نے کئی قابل ذکر تصانیف چھوڑی ہیں جو جدید مغربی فکر کے متون مقدسہ کی سی حیثیت رکھتی ہیں۔ لبرل دساتیر اور ہیومن رائیٹس بنیادی طور پر لاک کے افکار ہی سے ماخوذ ہیں۔ لاک کے سیاسی افکار نے جدید مغربی سیکولر فکر کی تشکیل میں نہایت اہم کردار ادا کیا ہے۔

فلسفہ جدید کی تاریخ پر لاک کے نظریات نے بہت گہرے اور دوررس اثرات مرتب کئے ہیں۔ یونانی فلسفے میں اگرچہ سوفسطائیوں نے تجربیت پرستی کا مسلک اختیار کیا تھا لیکن ان کے نظریات بہت سطحی قسم کے تھے اور انتہائی خطرناک تشکیک پر منتج ہوتے تھے لیکن دور جدید میں لاک نے سب سے پہلے نظریہ علم کو تجربی

بنیادوں پر بہت تفصیل کے ساتھ مدون کیا ہے۔ لاک نہ صرف جدید تجربیت پرستی کا باوا آدم ہے بلکہ اخلاقیات، سیاسیات اور معاشیات و نفسیات کے میدانوں میں بھی اس کے اثرات صدیوں تک پھیلے ہوئے ہیں۔ لاک نے علم کا ایسا راستہ کھولا جو آج کے سائنسی ذہن کی تشکیل کا باعث بنا۔ منطقی اثباتیت Logical Positivism، فلسفہ سائنس اور لسانی فلسفہ وغیرہ لاک کی تجربیت پرستی ہی کے ثمرات ہیں۔ لاک کے تجربی مسلک کو اختیار کرنے سے برطانوی اخلاقی مفکرین کا ایک مخصوص گروہ وجود میں آیا جس کے نزدیک اخلاقیات کی اساس خیر و شر کے بارے میں وہبی تصورات نہیں بلکہ احساسات اور فطری رجحانات ہیں۔ لاک نے فطرت انسانی کا جو تصور پیش کیا ہے وہ بنیادی طور پر ایغوئی Egoistic ہے۔ اس طرح اخلاقیات کو وہ ذاتی مفادات پر استوار کرتا ہے۔ اس کے اسی نظریہ کی بنیاد پر اخلاقی فلسفہ میں افادیت پرستی Utilitarianism اور لذتیت Hedonism کے مکاتب فکر قائم ہوئے۔ لاک کی تجربیت نے نفسیات میں بھی تحقیق کی کئی راہیں کھول دیں مثلاً تحسیسیت Sansationalism اور ایتلافیت Associationism کی راہیں لاک کے فلسفہ سے ہی متعین ہوئی ہیں۔ لاک نے حصول علم کے عمل کی نفسیاتی تشریح ضمناً کی تھی لیکن اس میں بعض ایسے اشارات موجود تھے جن کے حوالے سے نفسیات میں یہ کوشش کی گئی کہ انسان کے تمام ذہنی اعمال کی تشریح و توضیح تحسسات کی روشنی میں کی جائے اور ایسا قانون دریافت کیا جائے جس کے تحت ذہنی تصورات کی ترکیب ہوتی ہے۔

لاک کے ضمن میں حاصل کلام یہ ہے کہ وہ خود تو ملحد نہیں تھا لیکن اس نے جن فلسفوں کو جنم دیا وہ بالآخر الحاد ہی پر منتج ہوتے ہیں مثلاً لبرل ازم اور سیکولرازم وغیرہ۔ ان کا تفصیلی جائزہ میں نے اپنی کتاب "ہیومن ازم، لبرل ازم اور سیکولرازم" میں لیا ہے۔

برکلے کی موضوعی تصوریت اور وجود باری پر استدلال

برطانوی تجربیت پرستی کے مکتب فکر میں دوسرا بڑا نام آئر لینڈ کے بشپ جارج برکلے George Berkeley کا ہے جو 1685ء میں آئر لینڈ میں پیدا ہوا اور 1753ء میں آکسفورڈ برطانیہ میں فوت ہوا۔ برکلے بنیاد طور پر مسیحی عالم دین تھا جس کے فلسفیانہ مضامین کا بنیادی مقصد تشکیک وارتیابیت اور مادیت پرستی کی تردید تھا۔ چنانچہ تاریخ فلسفہ میں برکلے کو مادیت اور تشکیک کے سب سے بڑے ناقد کے طور پر جانا جاتا ہے۔ وہ پہلا فلسفی ہے جس نے تصور مادہ میں مضمر پیچیدگیوں کا صحیح ادراک کیا تھا۔ اس امر کا اعتراف علامہ اقبال نے بھی کیا ہے۔ اگرچہ اقبال مادہ کو اصلاروحی سمجھتے تھے تاہم ان کا استدلال برکلے سے بہت مختلف

ہے۔(282)

برکلے کی اہم اور قابل ذکر تصانیف مندرجہ ذیل ہیں؛

1. A New Theory of Vision, 1709
2. A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, 1710
3. Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1713

ان کتب کے علاوہ بھی برکلے نے متعدد مضامین اور تصانیف چھوڑی ہیں لیکن فلسفیانہ نکتہ نظر سے مذکورہ دوسری اور تیسری کتب زیادہ اہم ہیں۔ مذکورہ کتب میں سے دوسری کتاب کا ترجمہ مولانا عبدالباری ندوی نے "مبادی علم انسانی"[283] جبکہ تیسری کتاب کا ترجمہ عبدالماجد بی اے نے "مکالمات برکلے" کے نام سے کیا ہے۔

تاریخ فلسفہ کی مختلف روایات میں سے ایک روایت تصوریت یا مثالیت پسندیIdealism بھی ہے جس کا بانی افلاطون کو قرار دیا جاتا ہے۔ اگر ہم فلسفے کی تاریخ کا مطالعہ کریں تو افلاطون کے علاوہ بھی ہمیں مثالیت پرست فلاسفہ کی بڑی تعداد نظر آتی ہے۔ افلاطون سے پہلے یونانی فلاسفہ نے حیات و کائنات کی توجیہ ایک مادی حقیقت مطلقہ سے کرنے کی کوشش کی تھی مثلا انہوں نے کہا تھا کہ حقیقت مطلقہ بھی اپنی اصل میں مادی ہے لیکن افلاطون نے کہا کہ حقیقت مطلقہ فی نفسہ مادی نہیں بلکہ غیر مادی، روحی یا ذہنی ہے۔ حقیقت مطلقہ کو ذہنی یا روحی قرار دینے والی فلسفیانہ روایت کو ہی تصوریت کہا جاتا ہے لیکن تصوریت بھی اپنی نوعیت کے لحاظ سے دو قسم کی ہے۔ پہلی قسم کی تصوریت، جس کا بانی افلاطون تھا، کو معروضی تصوریت Objective Idealism جبکہ دوسری قسم کی تصوریت، جس کا بانی جارج برکلے تھا، کو موضوعی تصوریت Subjective Idealism کہا جاتا ہے۔ معروضی تصوریت پرست فلاسفہ یا افلاطون کے نزدیک حقیقت مطلقہ تصوری، روحی یا ذہنی ہے لیکن اس کے وجود کا انحصار کسی ذہن یا نفس مدرک پر نہیں ہے مثلا دنیائے امثال کے تصورات یا تعقلات کسی ذہن مدرک کے تصورات نہیں بلکہ از خود موجود ہیں۔ اس کے برعکس موضوعی تصوریت پرست فلاسفہ یا جارج برکلے کے نزدیک تصورات یا تعقلات کے وجود کا انحصار کسی ذہن مدرک پر ہے۔ موضوعی تصوریت میں کائنات کی اشیاء کو تصورات کا درجہ دیا جاتا ہے تاہم ان تصورات کو کسی ذہن مدرک سے مشروط کر دیا جاتا ہے یعنی اگرچہ یہ تصورات حقیقی ہیں تاہم یہ از خود موجود نہیں بلکہ کسی نفس مدرک کے مرہون منت ہیں۔

برکلے کے فلسفے میں جو امور اہم ہیں وہ یہ ہیں؛

1۔ وجود کی تعریف

2۔ بنیادی اور ثانوی صفات کی تقسیم ختم کر کے جوہر مادی کا انکار

3۔ وجود باری تعالیٰ پر استدلال

"یہ پھول ہے۔" اس جملے پر غور کیجئے۔ ہم جانتے ہیں کہ اس جملے میں تین الفاظ ہیں جن میں سے لفظ "یہ" پھول کی طرف اشارہ کر رہا ہے جبکہ لفظ "ہے" پھول کے حال کو ظاہر کر رہا ہے۔ درمیان میں لفظ "پھول" موجود ہے جس کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ یہ ایک مادی شے ہے جو اپنے مخصوص رنگ، بناوٹ، خوشبو اور حسن سے پہچانی جاتی ہے۔ اس جملے پر مزید غور کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بیان میں یہ کہا جارہا ہے کہ پھول نامی ایک شے ہمارے سامنے اپنا وجود رکھتی ہے۔ اسی طرح ہم روزمرہ زندگی میں ہزاروں اشیاء کی بابت کہتے اور مانتے ہیں کہ وہ اشیاء ہمارے ارد گرد وجود رکھتی ہیں۔ پھول، پودا، درخت، جنگل، پہاڑ، ندیاں، صحرا، میدان غرض یہ پوری کائنات ہی اپنا وجود رکھتی ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجود سے مراد کیا ہے؟ یعنی ہم کسی شے کے بارے میں کب یہ بیان دے سکتے ہیں کہ وہ شے موجود ہے یا وجود رکھتی ہے؟ اس کا سادہ سا جواب یہ ہے کہ چونکہ ہم کائنات اور اس کی مختلف اشیاء کو اپنے ارد گرد محسوس کرتے ہیں اور حواس خمسہ سے ان کا ادراک کرتے ہیں۔ ایک بچہ اپنی پیدائش سے وفات تک ہر آن کائنات کا تجربہ کرتا ہے۔ یہی بات تجربیت پرست فلاسفہ کہتے ہیں کہ ہم کائنات کے بارے میں جو کچھ بھی جانتے ہیں، ہمیں وہ علم اپنے حواس سے حاصل ہوتا ہے۔ یعنی علم سراسر تجربی ہے یا انسانی علم کا ماخذ تجربہ ہے۔ لیکن عوام الناس، ریشنلسٹوں اور تجربیت پرستوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ عام عوام فکری مباحث میں جائے بغیر زندگی گزارتے ہیں اور ریشنلسٹ اور تجربیت پرست دوران فکر توازن برقرار نہ رکھ پائے۔ ریشنلسٹوں نے یہ کہا کہ علم سراسر وہبی ہوتا ہے جبکہ تجربیت پرستوں نے علم کی تحدید تجربے میں کر دی اور کہہ دیا کہ علم صرف وہی کچھ ہے جو تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس فکری افراط و تفریط کی وجہ سے بہت سے فکری مسائل پیدا ہوتے ہیں جن پر فلاسفہ نے سیر حاصل گفتگو کی ہے۔

غرض ہم اپنے سوال کی طرف واپس لوٹتے ہیں، وجود سے کیا مراد ہے؟ کوئی شے کب موجود ہوتی ہے؟ اگرچہ جارج برکلے بھی جان لاک کی طرح تجربیت پرست تھا لیکن جان لاک کے برعکس برکلے نے وجود کی ایک نئی تعریف پیش کی۔ وجود کیا ہے؟ کی بابت برکلے نے کہا کہ

Essi est percipi

To be is to be perceived (284)

یعنی موجود ہونا ادراک کیا جانا ہے یا ادراک کرنا ہے۔

برکلے وجود کاانتساب دو چیزوں کی طرف کرتا ہے۔ یا تو وہ شے موجود ہے جو ادراک کا عمل کرے یعنی Perceiver یا وہ شے موجود ہے جس کا ادراک کیا جائے یعنی Perceived thing۔ کوئی ایسی شے وجود نہیں رکھ سکتی جو نہ تو خود ادراک کرنے والی ہو اور نہ خود کسی کے ادراک میں آنے والی ہو۔ برکلے اس بات کو ایک مثال سے سمجھاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فرض کیجئے کہ جنگل میں ایک درخت گرتا ہے جس کے گرنے سے آواز پیدا ہوتی ہے۔ اب فرض کیجئے کہ دنیا میں کبھی کوئی جاندار یا انسان آیا ہی نہیں تھا، تو کیا کوئی کہہ سکتا تھا کہ جنگل میں درخت کے گرنے سے آواز پیدا ہوئی؟ نہیں، کیونکہ آواز ہوا میں ارتعاش کا نام ہے اور اس ارتعاش کو کان سنتے ہیں۔ جب ذہن مدرک یعنی انسان ہی نہیں تو کان بھی نہیں اور جب کان ہی نہیں تو کسے خبر کہ ارتعاش بھی کوئی شے ہے، اور جب ارتعاش کا ادراک ہی نہیں تو پھر آواز کا وجود کیسے ہو سکتا ہے! پس اگر ذہن مدرک نہیں تو آواز کا بھی کوئی وجود نہیں۔ آواز یا کسی بھی شے کا وجود تب ہی ممکن ہے جب اس کا کوئی Perceiver ہو۔

To be is to be perceived or perceive!

جان لاک نے کہا تھا کہ صفات دو طرح کی ہوتی ہیں۔ بنیادی صفات اور ثانوی صفات۔ لاک بنیادی صفات میں شکل Figure، امتداد Extension یعنی طول و عرض، حرکت و سکون، خارجیت Outness یعنی عدم تداخل یعنی فاصلہ، مکان یا بُعد، وضع Position، مزاحمت اور صلابت کو شمار کرتا ہے اور ثانوی صفات میں اس نے شے کے رنگ، خوشبو، ذائقے اور آواز وغیرہ کو شامل کیا ہے۔ لاک کا خیال تھا کہ بنیادی صفات ایسی صفات ہوتی ہیں جو خارج از ذہن جوہرِ مادی کے اندر معروضی طور پر موجود ہوتی ہیں اور ان کا انعکاس بعنیہ ہمارے ذہن کے پردے پر ہوتا ہے۔ ثانوی صفات بنیادی صفات کی طرح معروضی نہیں ہوتیں بلکہ موضوعی اور ذہنی ہوتی ہیں جو خارج از ذہن جوہر مادی کے اندر موجود نہیں ہوتیں بلکہ ان کا انحصار ذہن مدرک پر ہوتا ہے۔ اگرچہ لاک جوہر مادی کا قائل ہے لیکن وہ اسے ناممکن الحصول سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم صرف استنباط کے ذریعے جوہر مادی کا محض ایک مجرد تصور ہی قائم کر سکتے ہیں یعنی منطقی طور پر ہم یہ سوچ سکتے ہیں کہ جوہر مادی بنیادی صفات کے محل یا ظرف کی حیثیت سے اپنا وجود رکھتا ہے۔ اس طرح لاک نے بنیادی اور ثانوی صفات کے درمیان فرق کیا تھا۔ یہاں جوہر مادی کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ ضروری ہے کہ اس کی بھی تھوڑی وضاحت کر دی جائے۔ جوہر مادی سے مراد مجرد مادہ ہے یعنی صفات سے پاک خالص یا خام مادہ۔ ارسطو نے یہ تصور دیا تھا کہ صورت مادے کی طرف کھنچتی چلی جاتی ہے تو کوئی شے وجود میں آ جاتی ہے۔ زمانہ قدیم ہی

سے مادے کا وجود خارج از ذہن اور مستقل بالذات سمجھا جاتا رہا ہے۔ فلسفیوں کا خیال تھا کہ مادہ خارج از ذہن ایک معروضی حقیقت کے طور پر موجود ہے اور ہمارے ذہن پر اپنا اثر ڈالتا ہے۔ جس طرح آئینے میں کوئی شے اپنا عکس ڈالتی ہے اسی طرح بیرونی موجودات ہمارے ذہن میں تصورات اور احساسات کی صورت میں منعکس ہوتے ہیں۔ مادے کا مجرد تصور تقریباً تمام قدیم فلاسفہ کے ہاں پایا جاتا تھا البتہ لاک نے اس قدر اضافہ کیا کہ مادہ خارج از ذہن کوئی معروضی حقیقت نہیں بلکہ محض ایک استنباطی وجود ہے جسے ہم صفات کے محل کے طور پر تصور میں لا سکتے ہیں۔ اس پر مزید اضافہ جارج برکلے نے کیا، جس نے کہا کہ نہیں مادہ سرے سے موجود ہی نہیں، نہ تو خارج میں کسی معروضی حقیقت کے طور پر اور نہ صفات کے محل کے طور پر۔ یعنی کائنات تو بلاشبہ موجود ہے لیکن مادے کا کوئی نام و نشان نہیں۔ یہ محض ایک لفظ ہے جس کا مصداق کچھ بھی نہیں!

برکلے نے اپنے موقف کو ثابت کس طرح کیا؟ اس نے کہا کہ لاک نے بنیادی اور ثانوی صفات کی جو تقسیم کی ہے وہ تقسیم ہی غلط ہے کیونکہ جس اصول پر لاک نے ان صفات میں تمیز کر کے ثانوی صفات کو موضوعی یا ذہنی قرار دیا ہے، اسی اصول پر عین اسی طرح بنیادی یا معروضی صفات بھی موضوعی قرار پاتی ہیں۔ وہ اس طرح کہ شے میں بنیادی اور ثانوی صفات یکجا ہو کر پائی جاتی ہیں جن میں تفریق نہیں کی جا سکتی۔ جس طرح ثانوی صفات کا انحصار ذہن پر ہے اسی طرح بنیادی صفات کا انحصار بھی ذہن پر ہے کیونکہ بنیادی صفات کے ادراک کیلئے بھی کوئی نفس مدرک درکار ہے۔ مثلاً ایک پتھر کیلئے دوسرا پتھر موجود نہیں ہے۔ دوسرے پتھر کی موجودگی پہلے پتھر کے مدرک ہونے یا نہ ہونے پر منحصر ہے۔ اگر پہلا پتھر مدرک ہے تو پھر بلاشبہ دوسرا پتھر موجود ہوگا۔ سو جب دونوں ہی پتھر یعنی غیر مدرک ہیں اور سرے سے وجود ہی مشتبہ ہو گیا تو صفات کی تقسیم بالکل مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح برکلے نے لاک کی صفاتی تقسیم کو رد کر دیا۔

یہ بات توجہ طلب ہے کہ برکلے نے مادے کے وجود سے انکار پر استدلال کیسے کیا؟ ہم سمجھ چکے ہیں کہ برکلے کے نزدیک وجود کا انحصار ادراک کرنے یا ہو سکنے پر ہے۔ ہم یہ بھی جان چکے ہیں کہ برکلے کے نزدیک بنیادی یا ثانوی صفات کی تقسیم غلط ہے۔ اس کے ہاں صفات صرف "ہیں"، بنیادی یا ثانوی کی کوئی تقسیم نہیں۔ برکلے نے یوں کہا کہ ہمارے ادراک میں تو صرف صفات آتی ہیں، مادہ نامی کسی جوہر کو تو ہم ادراک میں لاتے ہی نہیں اور نہ لا سکتے ہیں اور چونکہ جسے ہم ادراک میں نہ لا سکیں وہ موجود ہی نہیں پس اشیاء تو موجود ہیں، صفات بھی موجود ہیں لیکن مجرد مادہ موجود نہیں، لفظ مادہ کا کوئی مصداق موجود نہیں ہے۔ گویا برکلے کی تجربیت لاک کی تجربیت سے دو ہاتھ آگے تھی!

یہیں سے برکلے وجود باری تعالیٰ پر استدلال کرتا ہے۔ اس کا استدلال یوں ہے

موجودگی یہ ہے کہ ادراک کیا یا ہوا جا سکے

تحسسات کا مدرک انسانی ذہن ہے

لازم ہے کہ کوئی ہستی خارج میں ایسی موجود ہو جو تصورات یا احساسات کو ہمارے ذہن پر مرتسم کرے

وہی ہستی یا ذہن/نفسِ مطلق خدا ہے

پس خدا موجود ہے

برکلے کا استدلال وضاحت طلب ہے۔ درحقیقت برکلے کے نزدیک تحسسات دو طرح کے ہوتے ہیں۔ اولاً ماضی کے تحسسات جنہیں ہم "خیال" کہہ سکتے ہیں اور دوسرے فوری تحسسات۔ مثلاً ہم پھول کو سونگھتے ہیں تو ہمیں اس کی خوشبو کا احساس فوری طور پر ہوتا ہے۔ ایسے احساسات کو برکلے فوری تحسسات کہتا ہے۔ یہی خوشبو جو ابھی ہم فوری طور پر محسوس کر رہے ہیں کل یا پرسو یا مستقبل کیلئے ہمارا خیال بن جائے گی۔ مستقبل میں جب ہم اس خوشبو کا تصور کریں گے تو یہ خوشبو موجود نہیں ہو گی بلکہ اس کی ایک یاد یا خیال ہو گا۔ غرض جب ہم کسی شے کا ادراک کرتے ہیں تو یہ ہمارا فوری احساس ہوتا ہے جسے ہم اپنی حس سے محسوس کرتے ہیں اور پھر ہمارا ذہن اس کی بابت کوئی پوزیشن اختیار کرتا ہے۔ برکلے کہتا ہے کہ کسی فوری تحسس کے تصور کو فوراً ہمارے ذہن کے پردے پر مرتسم کرنے کیلئے ایک ایسی ہستی کی ضرورت ہے جو ہمارے ارادے کی پروا کئے بغیر جبری طور پر اپنی قدرت سے اس تصور کو ہمارے ذہن پر نقش کرے، وہی ہستی خدا ہے۔ سادہ لفظوں میں ہمارے حواس خمسہ کی اطلاعات کو بامعنی بنانے کیلئے ایک ہستی کی ضرورت ہے اور وہ ہستی خدا ہی کی ہستی ہے۔

> "Whatever power I may have over my own thoughts, I find the ideas actually perceived by Sense have not a like dependence on my <u>will</u>. When in broad daylight I open my eyes, it is not in my power to choose whether I shall see or no, or to determine what particular objects shall present themselves to my view; and so likewise as to the hearing and other senses; the ideas imprinted on them are not creatures of my will. There is therefore some other Will or Spirit that produces them."(285)

یعنی میں حواس خمسہ سے جس بھی شے کا ادراک کرتا ہوں اس شے کا ادراک کرنا نہ کرنا میرے اختیار

سے باہر ہے۔ مثلاً اگر میں آنکھوں سے دن کی روشنی کا ادراک کروں تو پھر یہ میرے بس میں نہیں رہتا کہ میں روشنی کو دیکھوں یا نہ دیکھوں یا صرف چند روشن اشیاء کو دیکھوں اور بقیہ روشن اشیاء کو چھوڑ سکوں، میں روشنی میں جب بھی کسی منظر کو دیکھوں گا تو منظر میں تمام روشن اشیاء کو بہ یک وقت دیکھنا میری مجبوری ہے اور یہی معاملہ بقیہ حواس کے ساتھ بھی ہے۔ان ادراکات سے جو فوری تصورات میرے ذہن پر مرتسم ہوتے ہیں وہ میرے ذاتی ارادے کے تخلیق کردہ نہیں ہوتے پس اسی لئے لازم ہے کہ میرے علاوہ کوئی وجود ایسا ہو جو میرے ارادے کی پرواہ کئے بغیر تصورات کو میرے ذہن پر مرتسم کرے، (وہی خدا ہے)۔

اسے یوں بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ انسان اس پوری کائنات کا ادراک کرتا ہے پس یہ کائنات موجود ہے خود انسان کی موجودگی کیلئے ضروری ہے کہ کوئی ذہن مطلق ایسا بھی ہو جو انسان کا ادراک رکھتا ہو تاکہ انسان کی موجودگی بھی متحقق ہوسکے، وہی ذہن مطلق خدا ہے۔اور یوں بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ انسان کا مجموعی مشاہدۂ کائنات در حقیقت جزوی مشاہدہ ہے پس کسی ایسے ذہن مطلق کا وجود لازم ہے جو کائنات کو بطور کلی ادراک کر رہا ہو تاکہ اس کائنات کا کلی وجود متحقق ہوسکے۔اس سے یہ باور ہوتا ہے کہ برکلے کے نزدیک یہ پوری کائنات اور کار و بارِ حیات در حقیقت خدا کا تصور ہے۔یعنی خدا نے آنکھیں بند کرکے اپنے ذہن میں ایک تصویر یا خواب بنا رکھا ہے، وہی تصویر یا خواب ہماری کائنات ہے، جیسے ہی خدا آنکھیں کھولے گا یا حیات و کائنات سے چشم پوشی کرے گا تو یہ کائنات یکدم ختم ہو جائے گی اور پردہ عدم میں چلی جائے گی۔ لیکن مادے کی تردید اور وجودی استدلال سے برکلے کی یہ مراد ہرگز نہیں تھی۔ مذکورہ احتمال کو برکلے خود بھی جانتا تھا، اس کے جواب میں وہ لکھتا ہے؛

> "سب سے اول تو یہ اعتراض ہوگا کہ مذکورہ بالا اصول کی بنا پر کائنات کا حقیقی مادی حصہ تو یکسر نابود ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ تصورات کی محض ایک وہمی اسکیم رہ جاتی ہے۔ جو چیز موجود ہے وہ بس ذہن ہی میں موجود ہے اور تمام چیزیں محض خیالی ہیں لہٰذا آفتاب، ماہتاب اور ستاروں وغیرہ کی کیا اہمیت باقی رہ جاتی ہے۔ مکان، دریا، پہاڑ، درخت، پتھر بلکہ خود اپنے اجسام کے بارے میں ہم کو کیا رائے رکھنی چاہیئے ! کیا یہ سب کرشمہ حیات ہمارے خیالی اوہام اور التباسات ہیں؟ ان کا اور ان جیسے تمام اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ مقدم الذکر اصول کی بنا پر ہم عالم فطرت کی ایک بھی شے سے محروم نہیں ہوتے۔ جو کچھ ہم دیکھتے، سنتے یا کسی اور طرح سمجھتے یا ادراک کرتے ہیں وہ سب

علیٰ حالہ محفوظ اور اتنا ہی حقیقی رہتا ہے جتنا کبھی تھا۔ کائنات فطری کا وجود بالکل متحقق ہے اور اوہام و حقائق کے درمیان کا فرق بھی بدستور قائم ہے۔"(286)

مزید وہ لکھتا ہے؛

"میں اپنے استدلال سے کسی شے کے وجود کو باطل نہیں کرنا چاہتا، خواہ اس شے کا علم حواس سے ہو یا فکر و تخیل سے، جن چیزوں کو میں اپنے ہاتھوں سے چھوتا اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں وہ موجود ہیں اور حقیقتاً موجود ہیں، مجھے اس میں ذرا بھی کلام نہیں۔ میں جس چیز کا انکار کرتا ہوں وہ صرف وہ ہے جس کو فلاسفہ مادہ یا جوہر مادی کہتے ہیں!"(287)

باب ششم

عہدِ روشن خیالی

Age of Enlightenment

فصل اول

عہدِ تنویر

تحریک تنویر

نشاۃ ثانیہ میں مذہب اور روحانیت کو ثانوی اہمیت دے کر قدیم انسانی علوم اور فلسفے کی طرف رغبت اور مطالعہ و تحقیق کا جو سلسلہ شروع ہوا اس کے نتائج اگلی ڈیڑھ صدیوں میں برآمد ہونا شروع ہو گئے تھے۔ اگرچہ خدا کے وجود سے انکار نہیں کیا گیا تھا لیکن ایک ایسے خدا کے وجود کو ثابت کرنے پر زور دیا گیا جو انسانی معاملات سے الگ تھلگ اور بہت دور ہو لیکن اس کے بھرپور نتائج اٹھارویں صدی میں سامنے آئے، جب مغرب کے فکری طبقے نے مذہب اور روحانیت کو خیرآباد کہہ دیا اور وحی پر عقل کی بالادستی کا فیصلہ صادر کر دیا۔ اٹھارہویں صدی کو اسی لئے روشن خیالی The Age of Enlightenment کی صدی کہا جاتا ہے کیونکہ اس صدی میں مغربی مفکرین نے فیصلہ کر لیا کہ روشنی صرف اور صرف مذہب سے آزاد عقل کے چراغ سے ممکن ہے۔ چنانچہ فرانس اور برطانیہ میں اعلانیہ الحاد کی ابتداء اسی صدی میں ہوئی جو براہ راست تحریک تنویر اور روشن خیالی کی فکر کا نتیجہ تھی۔

روشن خیالی اور تحریک روشن خیالی میں تھوڑا سا فرق ہے۔ تحریک روشن خیالی کو تحریک تنویر بھی کہا جاتا ہے جس سے مراد اٹھارہویں صدی کی مغربی فکر ہے جبکہ روشن خیالی بذات خود کوئی تحریک نہیں بلکہ ایک ذہنی کیفیت کا نام ہے۔ اگرچہ مغرب اس کیفیت کو "روشن" خیالی قرار دیتا ہے لیکن اگر اس ذہنی کیفیت کو مذاہب عالم اور خود انسانی تاریخ کے تناظر میں دیکھا جائے تو یہ ہرگز "روشن" نہیں بلکہ "تاریک خیالی" ہے۔

روشن خیالی فی نفسہ In itself کیا ہے؟ کا جواب سب سے بڑے جرمن فلسفی عمانوئیل کانٹ نے ایک مضمون کی صورت میں دیا ہے، وہ لکھتا ہے؛

"Enlightenment is man's emergence from his self-incurred immaturity. Immaturity is the inability to use one's own understanding without the guidance of

another. This immaturity is self-incurred if its cause is not lack of understanding, but lack of resolution and courage to use it without the guidance of another. The motto of enlightenment is therefore: Sapere aude! Have courage to use your own understanding!"

روشن خیالی، انسان کی خود اپنے اوپر مسلط کردہ ذہنی ناپختگی سے باہر نکل آنے کا نام ہے۔ کسی دوسرے کی رہنمائی کے بغیر اپنے عقل و فہم کو استعمال نہ کر سکنا ذہنی ناپختگی ہے جسے انسان خود اپنے اوپر مسلط کرتا ہے۔ اس کی وجہ عقل و فہم کی کمی نہیں بلکہ کسی دوسرے کی رہنمائی کے بغیر خود اپنے عقل و فہم کو استعمال کرنے کے حوصلے اور جراءت کی کمی ہے۔ روشن خیالی کا بنیادی نعرہ اور نصب العین (اگر ایک جملے میں بیان کیا جائے تو) یہ ہے کہ "اپنی عقل کو خود استعمال کرنے کی ہمت پیدا کرو۔"

کانٹ مزید لکھتا ہے،

"Laziness and cowardice are the reasons why such a large proportion of men, even when nature has long emancipated them from alien guidance (naturaliter maiorennes), nevertheless gladly remain immature for life. For the same reasons, it is all too easy for others to set themselves up as their guardians."(288)

سستی اور بزدلی ہیں وہ بنیادی وجوہات جن کے سبب انسانوں کی اکثریت زندگی بھر کیلئے بخوشی ذہنی ناپختگی کو قبول کر لیتی ہے حالانکہ فطرت بہت پہلے انہیں خارجی رہنمائی سے آزاد کر چکی ہے۔ انہی وجوہات کے سبب دوسروں کیلئے آسان ہو گیا کہ وہ لوگوں کے ہادی و رہبر بن جائیں۔

ان اقتباسات سے واضح ہے کہ جب مغرب میں لفظ "روشن خیالی" بولا جاتا ہے تو اس سے مراد کیا لیا جاتا ہے۔ روشن خیالی درحقیقت آزاد خیالی ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ ذہنی آزادی مکمل (مطلق) آزادی ہے یا محدود اور جزوی آزادی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مغرب میں جب روشن خیالی کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مکمل ذہنی آزادی مراد ہوتا ہے، خصوصا مذہب، روایات، معاشرتی اقدار اور ماضی سے جڑی ہر زنجیر سے آزادی۔ کانٹ کسی بھی طرح کی محدود و مقید فکر کو ذہنی ناپختگی قرار دیتا ہے۔

تنویری فکر کا سارے کا سارا انحصار دو باتوں پر ہے،

1۔ عقل کی بالادستی پر اصرار

2۔ سائنسی طریقہ کار اور کائنات کی مادی تشریح پر اصرار

تنویری فکر میں عقل کی بالادستی کا مادہ ڈیکارٹ کے جملے "میں سوچتا ہوں لہٰذا میں موجود ہوں" سے

آیا جبکہ تفہیم کائنات کے مادی طریقہ کار پر اصرار کا مادہ نیوٹونین تصور جہاں سے درآمد ہوا۔

ڈیکارٹ ملحد نہیں تھا اور وہ فلسفیانہ مسائل کو منطقی لزوم کے ساتھ ثابت کرکے ریاضیاتی مسائل کی سی حتمیت عطا کرنا چاہتا تھا لیکن اس مقصد کیلئے اس نے جو تشکیک کا طریقہ اختیار کیا وہ آئندہ نسلوں کے اعتقاد و ایمان کیلئے نہایت مہلک ثابت ہوا۔ اس نے وجود کو عقل سے اخذ کیا اور کہا میرا وجود میرے ذہن سے اخذ ہوتا ہے۔ میرے ہونے کا جواز یہ ہے کہ میں ایک متفکر و متشکک اور عاقل ہستی ہوں۔ میرے لئے میرا وجود متحقق ہے اور خدا کے وجود کا انحصار میرے وجود کے متحقق ہونے پر ہے حالانکہ اب تک انسان اپنے وجود کی توجیہ خدا کے وجود سے اخذ کرتا آیا تھا لیکن ڈیکارٹ نے خدا کے وجود کی توجیہ اپنی ذات سے نکال لی۔ اس طرح ڈیکارٹ نے خدا کو خود سے اخذ تو کر لیا لیکن اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مذہب خدا اور انسان کے درمیان سے ہمیشہ کیلئے نکل گیا اور ڈی ازم کی راہ استوار ہوئی۔ ایک ایسے خدا کا تصور پیدا ہوا جسے ماننا مجھ پر لازم تو ہے لیکن اس سے تعلق قائم کرنے کیلئے مجھے کسی مذہب پر عمل پیرا ہونے کی بجائے خود اپنی ذات میں جھانکنا ہوگا۔ اس تصور خدا کی ہلاکت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اگلی تین صدیوں تک مغرب مذہب سے بیزار رہا اور بلآخر اب سرعام خدا کے وجود کا انکار کیا جانے لگا ہے۔ ایسے تصور خدا کی ساری ذمہ داری اکیلے ڈیکارٹ پر نہیں بلکہ ڈیکارٹ سے پہلے اور بعد میں بھی مختلف مفکرین نے اس تصور کو عام کیا۔ ڈیکارٹ کے بعد خدا سے تعلق قائم کرنے میں وحی اور الہامی کتب کی اہمیت ثانوی ہو گئی اور عقل کو وحی پر حاکم قرار دے دیا گیا۔ اسی راستے سے تنویری فکر میں عقل کی بالادستی کا خناس داخل ہوا۔

تنویری فکر کے دوسرے بنیادی عقیدے یعنی تفہیم کائنات کے ذریعے اپنے ارادے کی بالادستی کا تسلط قائم کرنے کا جنون بیکن، ہوبز، لاک اور خصوصاً نیوٹن کے فلسفہ و سائنس سے پیدا ہوا۔ مغربی تصور خدا کی تنسیخ میں جتنا کردار ڈیکارٹ نے ادا کیا اس سے کہیں زیادہ حصہ سائنسدانوں کا ہے۔ بیکن نے تسخیر ذات کے تصور کو ثانوی قرار دینے کے بعد تفہیم و تسخیر کائنات کے ذریعے انسانی ارادے کو کائنات پر مسلط کرنے کا طریقہ کار پہلے ہی متعارف کروادیا تھا لیکن اس فلسفہ و سائنس کو اس کی کامل حالت میں نیوٹن نے پیش کیا۔ ڈیکارٹ کی طرح نیوٹن بھی بذات خود ملحد نہیں تھا بلکہ نیوٹن ڈیکارٹ سے زیادہ مذہبی تھا اور وحی و معجزات پر ایمان کے ساتھ ساتھ بائبل کی تلاوت بھی کیا کرتا تھا لیکن نیوٹن نے جس سائنس کو متعارف کروایا، وہ آئندہ نسلوں کیلئے اسی طرح مہلک ثابت ہوئی جیسے ڈیکارٹ کی تشکیک نے مذہب کی جڑیں کاٹ ڈالی تھیں۔ نیوٹونین سائنس کے زیر اثر مغرب میں کائنات کا ایک نیا تصور پیدا ہوا جس کے مطابق یہ کائنات ایک مشین یا گھڑی کی

مانند ہے۔ اس زمانے میں Watchmaker کی اصطلاح کا استعمال عام ہو گیا تھا جس کا مطلب یہ تھا کہ خدا موجود تو ہے لیکن وہ ایک ایسا خدا ہے کہ جس نے اس کائنات کو تخلیق تو کر دیا ہے لیکن ساتھ ہی کچھ فطری قوانین بھی بنا دیئے ہیں اور کائنات کو ان قوانین کے ماتحت کر کے اب اس کے اندرونی معاملات سے دست بردار ہو چکا ہے۔ وہ اب ہندوؤں کے برہمہ کی طرح سکون سے سو رہا ہے۔ کائنات کی گھڑی کے ساتھ تمثیل عام ہو گئی تھی۔ جس طرح گھڑی کو بنانے والا اسے بنا چکنے کے بعد چھوڑ دیتا ہے عین اسی طرح خدا نے بھی کائنات کو بنایا اور پھر اسے اس کے حال پر چھوڑ دیا۔اس کے ساتھ تعلق قائم کرنے کیلئے اب کسی وحی یا الہامی ہدایت کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ اور اس جیسے دیگر ماورائی موضوعات عقل اور سائنسی طریقہ کار کی ڈومین میں نہیں آتے۔

"(روشن خیالی) کے حامی مفکرین اگرچہ ملحد نہیں تھے لیکن سیکولر ضرور تھے جن کا کائنات کی سائنسی تشریح پر اصرار تھا۔ روشن خیال مفکرین نے خدا کو ایک ایسی ماورائی ذات کے طور پر پیش کیا جو انسانی معاملات سے الگ تھلگ اور بہت دور ہے۔ تاریخ فلسفہ میں انہیں Deists کا نام دیا گیا جن کا دعویٰ تھا کہ اگر خدا واقعی موجود ہے تو اس کا اپنی مخلوق سے بہت کم واسطہ اور تعلق ہے اور اگر انسان نے فلاح اور ترقی کی منازل طے کرنی ہیں تو اسے (وحی پر انحصار کی بجائے) عقل کے استدلال کی (وحی پر[1]) برتری کو قبول کرنا ہوگا۔"(289)

انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا کا مقالہ نگار تحریک تنویر (تحریک روشن خیالی) کی تعریف کرتے ہوئے لکھتا ہے،

"Enlightenment, French siècle des Lumières (literally "century of the Enlightened"), German Aufklärung, a European intellectual movement of the 17th and 18th centuries in which ideas concerning God, reason, nature, and humanity were synthesized into a worldview that gained wide assent in the West and that instigated revolutionary developments in art, philosophy, and politics. Central to Enlightenment thought were the use and celebration of reason, the power by which humans understand the universe and improve their own condition. The goals of rational humanity were considered to be knowledge, freedom, and happiness."(290)

---

[1] یہاں بریکٹ میں اضافی الفاظ لکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ڈیسٹ مفکرین کے نزدیک تمام مذاہب باطل ہیں چاہیں مبنی بر وحی ہوں یا نہ ہوں۔

یعنی تحریک روشن خیالی سترہویں اور اٹھارہویں صدی کی وہ یورپی فکری تحریک تھی جس میں تصوراتِ خدا و عقل و فطرت اور تصور انسان سے ایک نیا تصور جہان تخلیق کیا گیا جس نے فلسفے، آرٹ اور سیاسیات میں ایسا انقلاب بپا کر دیا جسے پورے یورپ میں قبول عام حاصل ہوا۔ تحریک تنویر کی بنیادی فکر یہ تھی کہ تفہیم کائنات اور تصحیح حال کی قوت، یعنی عقل انسانی کو عمل میں لایا جائے تاکہ زیادہ سے زیادہ آزادی، علم اور لذتیں حاصل کی جاسکیں۔

روشن خیال تہذیبی پروجیکٹ کا منفی رخ علم کی طاقت کے سائنس اور ٹیکنالوجی، معاشرت اور سیاست میں استحصالی نفاذ سے سامنے آیا۔ یہ تسلیم کر لیا گیا کہ سائنسی میتھڈ کو ترقی دے کر ہی ہم دنیا کو نظم و استحکام اور مفاہمت و مسرت فراہم کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ہر وہ شخص جس نے طاقت کے سرچشموں کا سراغ پالیا، وہ نرگسیت کی حد تک خود کو حق بجانب سمجھتا تھا کہ دنیا کی مسیحائی کے نام پر دنیا پر حکومت کرے۔ روشن خیالی کے پروجیکٹ کا یہ طرہ امتیاز ہے کہ اس نے جدیدیت کے تمام ادوار میں یورپ کو بڑی تعداد میں مسیحا فراہم کئے۔ ایک پوری نسل تھی جو Will To Power میں پورا ایمان رکھتی تھی اور برتری کے احساس کمتری کا شکار تھی، جس نے علم کی طاقت اور عقل کی آفاقیت کو دنیا بھر میں غلبہ پانے کیلئے استعمال کیا، جس نے قانون اور نظم و ضبط کو مذہبی خناس کی طرح مقدس امانت بنالیا۔ اس خناس نے دولت کی پرستش اور بے انت مشینیت کے علاوہ فاشزم، نارسیت اور بالشویکی مارکسیت کو دنیا میں مضبوطی سے قدم جمانے کا جواز اور حکمرانی کے وافر مواقع فراہم کئے۔ زغمنٹ باومین اس خناس کو بجا طور پر دنیا میں سامراجیت کے پھیلاو کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ اس طرح جدید تہذیب کا وہ Ambivalent اور Ambigous کردار سامنے آیا جس نے شرف انسانیت سے متعلق آزادی و خود مختاری کے دعوں کو علم، مشین اور سائنس کے ذریعے دنیا پر نوآبادیاتی تسلط کیلئے استعمال کیا۔ یوں وہ افسوس ناک صورت حال سامنے آئی جس نے علم کی طاقت کی بنیاد پر چار دانگ عالم میں یورپی سامراج کے پرچم گاڑ دئے۔ سیکولر آدرشوں نے اسے سفید آدمی کی ذمہ داری کا نام دیا اور استدلال کیا کہ تیسری دنیا کو تہذیب سکھانے اور علم کی دولت سے مالا مال کرنے کیلئے سامراجیت ایک ایسی لازمی برائی ہے جس کو تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں۔(291)

روشن خیالی کا پروجیکٹ، در حقیقت کوئی پہلے سے طے کردہ فکر و فلسفہ نہ تھا بلکہ یہ پوری اٹھارہویں صدی کی مجموعی یورپی فکر کا نام ہے۔ اٹھارہویں صدی اسی فکر سے عبارت ہے۔ جیسے جیسے برس گزرتے گئے ویسے ویسے یہ فکر تشکیل پاتی گئی۔ اگرچہ روشن خیالی کا آغاز بہت پہلے سے ہو چکا تھا لیکن مورخین نے والٹئیر

کو حد فاصل قرار دیا ہے۔ روشن خیالی کی تحریک میں جن فلاسفہ و مفکرین کو امتیازی مقام حاصل ہے ان میں والٹئیر، ڈیڈروٹ، ہولباخ، روسو، مونٹیسکو، ہیوم اور کانٹ شامل ہیں۔ علاوہ ازیں ہر شعبہ فکر سے تعلق رکھنے والے مفکرین کی ایک طویل فہرست ہے۔

جیمز تھرور لکھتا ہے؛

"The Eighteenth century is, per excellence, the Age of Reason. If the Seventeenth century was the century when the battle between scientific truth and other kinds of truth was fought out, to the detriment of all but scientific truth, the eighteenth century is the century when the outcome of the battle is felt in all spheres of life; when the attempt is made to bring not only outward but all other forms of nature, and above all human nature, under the sovereignty of reason and of the scientific model."(292)

یعنی جہاں سترہویں صدی سائنسی حقائق اور دیگر انواع کے تمام حقائق کے درمیان جنگ کی صدی ہے تو اٹھارہویں صدی وہ زمانہ ہے جب اس جنگ کے نتائج نے تمام شعبہ ہائے زندگی کو اپنی لپیٹ لیا یعنی جب تمام غیر سائنسی حقائق کو پس پردہ ڈال کر سائنسی طریقہ کار اور عقل انسانی کی بالادستی قائم کرنے کی بھرپور کوشش کی گئی۔

ول ڈیورانٹ لکھتا ہے کہ اٹھارہویں صدی کے لوگوں کو علم و عقل پر اتنا بھروسہ تھا کہ ان کے خیال میں یوٹوپیاکے قیام کی ایک ہی شرط تھی، عمومی یا عالمگیر تعلیم۔ عقل کے گن گائے جارہے تھے، عہد انقلاب کا پیرس بھی عجیب شہر تھا، اشتعال آمادہ باشندے عقل کی خدائی کے قائل تھے اور اسے دیوی مان کر اس کی پوجا کرتے تھے۔ سپائی نوزا سے لے کر ڈیڈروٹ تک جوں جوں عقل کی پرچم کشائی ہوتی گئی، مذہب کے پرخچے اڑتے گئے، ایک ایک کرکے پرانے اعتقادات مٹتے گئے۔ ازمنہ وسطیٰ کے ایمان کا گاتھک گرجا اپنے حسین و جمیل نقوش اور بیہودگیوں سمیت زمین پر آگرا۔ فرانسیسی بادشاہوں کے ساتھ عیسائیت کا خدا بھی مسند افروز جلال نہ رہا۔ عرش آسمان بن کر رہ گیا اور دوزخ محض ایک جذبہ کا اظہار۔ دہلوی تیوس اور ہولباخ نے الحاد کو فرانس کے دیوان خانوں میں ایسا مقبول عام بنادیا تھا کہ پادری بھی اس کے شیفتہ ہوگئے تھے۔ لامترے یہی جنس لے کر جرمنی چلاگیا کہ وہاں کا بادشاہ اس کا خریدار تھا۔ جب 1784ء میں لیسنگ نے یہ کہہ کر جیکوبی کو حیران کردیا کہ میں سپائی نوزا کا معتقد ہوں تو ثابت ہوگیا کہ عیسوی مذہب پستی کے آخری مقام تک پہنچ گیا ہے اور عقل کا دور اپنے نقطہ عروج پر ہے۔(293)

تحریک تنویر بنیادی طور پر وحی کو رد کرتی ہے۔" انہی معنوں میں یہ عیسائیت کا بھی انکار ہے۔ پروٹسٹنٹ Protestanism عیسائیت نے اس انکار کا اولین جواز فراہم کیا تھا۔ پروٹسٹنٹ ازم کا بانی لوتھر کفر کے غلبہ کے سلسلہ میں اصل مجرم ہے۔ عقلِ انسانی کو وحی کی تعبیر اور تفسیر کا واحد ذریعہ قرار دے کر اور اجماع کی حجیت کو رد کرکے اس نے انکار وحی کی تحریکوں کے لیے زمین ہموار کی۔ اس نے عیسائی تناظر میں وحی کے انکار کی عمومی قبولیت کے لیے بنیادیں فراہم کیں۔ وحی کے انکار سے مراد کیا ہے؟ وحی کے انکار سے مراد یہ ہے کہ عقل استقرائی Inductive Reason اور عقل استخراجی Deductive Reason کو استعمال کرکے حقیقت Ontology تک رسائی ہو سکتی ہے۔ عقل وحی اور علم لدنی کے بغیر ان سوالات کا جواب دے سکتی ہے کہ انسان کیا ہے؟ انسان کی کائنات میں حیثیت کیا ہے؟ وغیرہ، یہ Ontological سوالات ہیں۔ عیسائیت یہ کہتی تھی کہ ان Ontological سوالات کا جواب وحی کے بغیر نہیں دیا جا سکتا۔ اسلام بھی یہی کہتا ہے لیکن تحریک تنویر اس بات کی داعی ہے کہ ان سوالات کا شافی وکافی جواب عقل انسانی کے ذریعہ مل سکتا ہے اس کے لیے کسی ماورائی ذریعہ علم کی ضرورت نہیں ہے۔ جس طریقہ سے عقل کو استعمال کرتے ہوئے ریاضی اور منطق کے مسائل حل کیے جا سکتے ہیں اسی طریقہ سے عقل کو استعمال کرکے مابعدالطبیعیاتی حقائق اور حقیقت انسان وکائنات کے بارے میں مسائل بھی حل کیے جا سکتے ہیں۔"(294)

امریکی ہیومنسٹ آرگنائزیشن کی ویب سائیٹ کے مطابق

"By the end of the century, philosophers in France, Germany, and England were openly challenging religious power and ideas and establishing modern concepts of human rights and individual liberty.

It all culminated, for better and worse, in the French Revolution, when a brief flirtation with an atheist state was followed by the Cult of the Supreme Being and the Reign of Terror – at which point atheism went back underground for a bit." (295)

کوپسن لکھتا ہے؛

"Theage of Enlightenment in European thought runs from the late seventeenth to the late eighteenth century and is characterized by the growth of science and by the challenging of dogma and pursuit of freedom in academic, political, and personal life. The thinkers seen as part of this movement had diverse ideas, but their work on church and state gave birth to a full theory of secularism that for the

first time affected the policy of states in the real world. Crucially, all emportant Enlightenment thinkers derived the legitimacy of government not from God or the approval of churches, but from the consent of the governed."(296)

کہ تنویری فکر سائنسی ترقی اور زندگی کے ہر شعبے میں آزادی سے عبارت ہے۔ اگرچہ تنویری ڈسکورس میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے لیکن تنویری مفکرین نے چرچ اور اسٹیٹ کی علیحدگی پر جو بھی تحریر کیا، اس نے سیکولرازم کی بھرپور تشریح کی اور تاریخ میں پہلی بار سیکولرازم نے کتابوں سے نکل کر ایوانوں میں قدم رکھا۔ تمام تنویری مفکرین نے مشترکہ طور پر سیاسیات کی بنیاد خدا یا مذہب کی بجائے شہریوں کی پسند ناپسند پر رکھی۔

ڈی ازم (خدائیت) Deism

ڈی ازم خدا کے اقرار اور منزل و غیر منزل ہر طرح کے مدون و مرتب مذہب کے مکمل انکار پر مبنی تصور خدا کا نظریہ ہے۔ جب مغرب کا تصور مذہب اور تصور خدا مسخ ہوا تو مغرب نے اسی نظریئے کو اپنایا اور تین صدیوں سے مذہب کے نام پر اسی نظریئے کو قبول عام حاصل ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ڈیسٹ تعلق باللہ کیلئے اس کی طرف سے نازل کردہ ہدایت ہی کا انکار کر دیتے ہیں تو پھر اس تعلق کو قائم کرنے کیلئے متبادل کے طور پر کون سا ذریعہ علم پیش کرتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ڈیسٹ جہاں دنیاوی علوم کیلئے عقل انسانی کو بنیاد قرار دیتے ہیں وہیں خدا تعالیٰ سے تعلق قائم کرنے کیلئے بھی عقل ہی کو واحد ذریعہ علم یا Tool قرار دیتے ہیں۔ ان کے مطابق خدا نے انسان کو عقل عطا کی ہے لہٰذا وحی یا کسی نبی/پیغمبر یا کسی عالم دین سے دین کا علم سیکھنے کی بجائے، چاہیئے کہ انسان اپنی عقل کو استعمال کرے اور خدا کو ویسے مانے جیسے اسے ماننا چاہے۔ اس پر مذہبی تعلیمات اور نبی کی پیروی کی کوئی روک ٹوک یا پابندی نہیں ہونی چاہیئے۔ ڈیسٹ مفکر تھامس پائن لکھتا ہے،

"I do not believe in the creed professed by the Jewish church, by the Roman church, by the Greek church, by the Turkish church, by the Protestent church, nor by any other church that I know of, My own mind is my church."(297)

یعنی میں یہودی، رومن، یونانی، ترک، پروٹسٹنٹ اور غرض اپنے علم میں موجود کسی بھی چرچ (بمعنی مذہب) کو نہیں مانتا۔ میرا چرچ میرا اپنا دماغ ہے۔

ورلڈ یونین آف ڈیسٹ کی ویب سائیٹ پر ڈی ازم کی تعریف یوں کی گئی ہے،

"Deism is the belief that reason and observation of the natural world are sufficient to determine the existence of God, accompanied with the rejection of revelation and authority as a source of religious knowledge."(298)

" ڈیزم اس عقیدے کا نام ہے کہ وجود باری تعالیٰ کے ثبوت اور علمِ دین کی تفہیم کیلئے عقل اور فطری دنیا کا مشاہدہ ہی کافی ہیں، وحی اور نمائندگان مذہب دین کا ماخذ نہیں ہیں۔"

ڈیزم کے مطابق بلاشبہ یہ کائنات ایک مدبر و ناظم الامور خالق باری تعالیٰ کی تخلیق کا شاہکار ہے لیکن اپنے خالق کا عرفان حاصل کرنے کیلئے ہمیں کسی مذہب کی تعلیمات پر چلنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تمام مذاہب پنڈتوں، پادریوں، مولویوں اور ربیوں کی ایجاد ہیں جنہیں ان لوگوں نے اپنے مخصوص مقاصد کے حصول کیلئے گھڑ رکھا ہے۔ تمام مذاہب "رونگ نمبر" ہیں۔ خدا نے ہمیں عقل عطا کی ہے، ہمیں اپنی عقل استعمال کرکے از خود ایسے اعمال و تعلیمات بنانے چاہئیں جن سے ہم خدا کا عرفان حاصل کر سکیں۔

ڈیسٹ، خصوصاً میتھیو ٹنڈل اور تھامس پائین Thomas Paine کے نزدیک مذاہب عالم "اصل انسانی مذہب (یعنی ڈیزم)" سے منحرف ہو چکے ہیں۔ اصل انسانی مذہب بہت سادہ، عقلی و منطقی اور مبنی بر عقل انسانی تھا لیکن پادریوں، مولویوں اور نمائندگان مذہب نے اس خالص مذہب میں ملاوٹ کرکے اپنے الگ مذاہب بنالئے تاکہ وہ بھولے بھالے عوام الناس کے اندر اپنا اثر ورسوخ قائم کر سکیں۔

ڈیزم کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ خدا موجود ہے، اور کائنات کی علت اولیٰ وہی ہے لیکن وہ براہ راست کائناتی امور میں مداخلت نہیں کرتا، اس نے کائنات بنائی تو ضرور ہے لیکن اسے فطری قوانین کے ماتحت کر کے چھوڑ دیا ہے۔ اب یہ کائنات اپنے داخلی قوانین کی مدد سے قائم و دائم ہے، اب خدا کا اس دنیا سے کوئی لنک باقی نہیں رہا۔ اس کی مثال ایک گھڑی ساز کی سی ہے۔

سترہویں صدی سے قبل تھیزم اور ڈی ازم کو ہم معنی سمجھا جاتا تھا لیکن سترہویں صدی کے مفکرین نے ان دونوں کے درمیان فرق کرنا ضروری سمجھا کیونکہ اگرچہ تھیسٹ اور ڈیسٹ وجود باری تعالیٰ پر ایمان رکھتے ہیں لیکن تھیسٹس Theists (روایتی اہل مذہب) کے مطابق خدا کائنات کے ساتھ ہر لحظہ رابطے میں رہتا ہے اور اس میں تصرف کرتا رہتا ہے جبکہ ڈیسٹس Deists کے نزدیک خدا کا تخلیق کائنات کے بعد اس سے رابطہ ختم ہو چکا ہے، خدا اب کائنات میں معجزات وغیرہ کے ذریعے ہرگز مداخلت نہیں کرتا۔

ڈیزم اپنی مختلف صورتوں میں مشرق و مغرب ہر جگہ عام ہے۔ کچھ عرصہ قبل بھارت میں عامر خان کی

ایک فلم ریلیز ہوئی جسے دنیا بھر میں بہت پزیرائی حاصل ہوئی۔ اس فلم میں ڈی ازم ہی کی تشہیر کی گئی تھی۔ڈی ازم میں خدا پر تو تنقید نہیں کی جاتی، البتہ مذاہب عالم کی تعلیمات اور مذہبی نمائندوں پر خوب سب وشتم کیا جاتا ہے۔ڈیسٹ مفکر تھامس پائن لکھتا ہے؛

"As priestcraft was always the enemy of knowledge, because priestcraft supports itself by keeping people in delusion and ignorance, it was consistent with its policy to make the acquisition of knowledge a real sin."(299)

یعنی مذہبی پیشوا، مولوی، پادری، پنڈت، ربی وغیرہ ہمیشہ سے علم کے دشمن رہے ہیں کیونکہ یہ نمائندگان مذہب لوگوں کو جہالت اور دھوکے میں رکھ کر خود کو مضبوط کرتے ہیں۔ یہ علم دشمنی ان کے مفادات کیلئے نہایت ضروری ہے!

ڈی ازم (خدائیت) کے نظریات سترہویں صدی میں سائنسی انقلاب کی بدولت پیدا ہونا شروع ہو چکے تھے لیکن انہیں زیادہ شہرت اٹھارہویں صدی میں حاصل ہوئی،۔برطانیہ، فرانس، جرمنی اور امریکہ میں خاص طور پر اس نظریئے کی اشاعت ہوئی۔ خصوصا عیسائی دنیا میں ڈی ازم کو بہت رواج حاصل ہوا۔ عیسائی عوام الناس روایتی کلیسائی جبر کے ہاتھوں پس رہے تھے لہٰذا انہوں نے ڈی ازم میں عافیت جانی دوم یہ کہ ڈی ازم کو اختیار کر لینے میں انہیں یہ فائدہ بھی نظر آیا کہ کلیسا سے تعلق توڑ لینے کے باوجود عیسائی رہا جا سکتا ہے۔

ڈی ازم مغربی عقلیت پرستی کے جنون کی پیداوار ہے۔جس طرح مغرب ہر شے کو عقل کے تابع کر دینا چاہتا ہے، ایسے ہی وہ مذہب کو بھی عقل کی بالادستی میں دے دینا چاہتا ہے۔جیمز تھرور لکھتا ہے؛

"Such was the two fold argument against revelation that could be heard all over Europe, not least in England. Toland, Collins, Thomas Gordon, Wolston, Middleton, Tindal, Tomas Chubb, Thomas Morgan and Peter Annet, to name only a few, were all united in this. Not all, however, were atheists. Toland in his book, Christianity not Mysterious and Tindal in his book, Christianity as old as the Creation, had bought sought to establish a purely moralistic form of the Christion religion divorced from revelation and resting upon the basis of natural reason and natural law. They were united with the freethinkers, however, in attaching revelation"(300)

یعنی یہ تھی وہ صدا جس کی بازگشت نہ صرف انگلستان بلکہ پورے یورپ میں سنائی دے رہی تھی۔

(معروف ڈیسٹ مثلا) جان ٹولینڈ، کولنز، تھامس گورڈن، والسٹن، مڈلٹن، ٹنڈل، تھامس چب، تھامس مورگن اور پیٹر اینٹ اور دیگر ملحد تو نہیں تھے لیکن وحی کا انکار کر کے عقل اور فطری قوانین کے ذریعے ایک نئے مذہب کو پیدا کرنے میں ملحدین کے ہمنوا ضرور تھے مثلا اسی ہمنوائی کی کوشش ٹولینڈ اور ٹنڈل نے اپنی کتب میں کی ہے۔

والٹئیر روشن خیالی اور اٹھارہویں صدی کا پہلا باقاعدہ نمائندہ تھا جبکہ عمانوئیل کانٹ پر یہ پروجیکٹ ختم ہو جاتا ہے اور اس کے بعد کانٹ ہی کی رکھی گئی بنیادوں پر یورپ میں جدیدیت یا عہد جدید کا آغاز ہوتا ہے۔

ڈیڈروٹ اور انسائیکلوپیڈیا

اٹھارہویں صدی کی اہم ترین اشاعتوں میں سے ایک انسائیکلوپیڈیا (دائرہ معارف) ہے جس کی مختلف جلدیں اور مضامین فرانس میں 1751ء تا 1772ء تک شائع ہوتے رہے۔ دائرہ معارف کے مقالہ نگاروں میں تقریبا تمام تنویری مفکرین شامل ہیں۔ اس کا چیف ایڈیٹر عہد تنویر کا کلیدی مفکر ڈینس ڈیڈروٹ Denis Diderot تھا جو 1713ء میں فرانس میں پیدا ہوا اور 1784ء میں فوت ہوا۔ یہ دائرہ معارف روشن خیالی کے بیشتر افکار اور تقریبا تمام اہم مقالوں کو محیط ہے جو قریبا 18000 صفحات اور 75000 اینٹریز پر مشتمل ہے۔ روشن خیالی کے اس پروجیکٹ کی تیاری میں جن مفکرین نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ان میں خود ڈیڈروٹ، والٹئیر، ہولباخ، روسو، مونٹیسکو اور چند دوسرے مفکرین شامل ہیں۔ سب سے زیادہ مقالہ جات جیکورٹ Louis de Jaucourt نے لکھے جو دائرہ معارف کا قریبا 25٪ اور کُل 17266 مقالے ہیں۔ جیکورٹ نے یہ مقالہ جات 1759 تا 1765ء، روزانہ اوسطا 8 مقالے تحریر کئے۔

روشن خیالی کے اس دائرہ معارف کا مقصد تالیف خود ڈیڈروٹ ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:

"The goal of an encyclopedia is to assemble all the knowledge scattered on the surface of the earth, to demonstrate the general system to the people with whom we live, & to transmit it to the people who will come after us, so that the works of centuries past is not useless to the centuries which follow, that our descendants, by becoming more learned, may become more virtuous & happier, & that we do not die without having merited being part of the human race."(301)

یعنی اس دائرہ معارف کا مقصد دنیا میں یہاں وہاں بکھرے ہوئے تمام علم کو ایک جگہ جمع کرنا ہے تاکہ

موجودہ اور آئندہ نسلوں کیلئے مفید ثابت ہو۔

ڈیڈروٹ تنویری فکر سے لوگوں کے اذہان بدلنا چاہتا تھا اور چاہتا تھا کہ لوگ مذہب اور روایت کی قیود سے آزاد ہو کر سوچیں اور ایک نئی دنیا تشکیل دیں۔(302)

ہولباخ-پہلا مبینہ ملحد

بیرون ڈی ہولباخ Baron d' Holbach تحریک تنویر یا روشن خیالی کا نمایاں ترین مادیت پرست فلسفی تھا جو 1723ء میں جرمنی میں پیدا ہوا اور 1789ء میں فرانس میں فوت ہوا۔ مورخین نے بالاجماع اسے یورپ کا پہلا باقاعدہ ملحد قرار دیا ہے۔ ہولباخ کا تعارف اس کی کتاب "نظام فطرت The System of Nature" ہے جو دو جلدوں میں 1770ء میں شائع ہوئی۔ اسے الحاد کی بائبل بھی قرار دیا جاتا ہے۔

1750 سے 1780ء تک وہ پیرس میں ایک ادب خانہ Salon چلاتا رہا۔ ہولباخ کا سیلون فرانس بھر میں مشہور تھا جہاں تحریک روشن خیالی کے تمام مفکرین کا آنا جانا لگا رہتا تھا۔ اہل فکر یہاں بالعموم اتوار اور جمعرات کو جمع ہوا کرتے تھے۔ اس ادب خانے میں اچھے کھانوں کے ساتھ ساتھ بہترین شراب بھی عام تھی۔ پیرس کے دیگر ادب خانوں کی نسبت ہولباخ کے سیلون کا امتیاز یہ تھا کہ اس میں تین ہزار کتب کی لائبریری بھی موجود تھی۔ فرانسیسی مفکرین کے علاوہ برطانیہ کے معروف مفکرین ایڈم سمتھ، ڈیوڈ ہیوم، مورخ ایڈورڈ گبن اور بینجمن فرینکلن بھی یہاں آیا کرتے تھے۔ اس لحاظ سے شاید ہی پورے یورپ میں کوئی ایسی ادب گاہ ہو جہاں یورپ کے نامور مفکرین اس کثرت کے ساتھ جمع ہوا کرتے تھے۔ اسی سیلون میں ایک روز ہیوم نے ہولباخ سے کہا کہ میں نے آج تک کوئی ملحد نہیں دیکھا، ہولباخ نے جواب دیا کہ اس وقت آپ کے سامنے سترہ ملحدین بیٹھے ہیں!(303)

ہولباخ تنویری دائرہ معارف کے ممتاز ترین مقالہ نگاروں میں سے ایک تھا جس نے دائرہ معارف کیلئے جرمن زبان سے 376 مضامین ترجمہ کرکے اس میں شامل کئے، ان میں فلسفہ، مذہب اور سائنس ہر طرح کے عنوانات شامل ہیں۔ ہولباخ روشن خیالی کا نمائندہ ضرور تھا لیکن شاید بزدل بھی تھا، کیونکہ اس نے مذہب کے خلاف سینکڑوں مضامین لکھ کر فرضی ناموں سے شائع کروائے، اس نے اپنی عہد ساز تصنیف "نظام فطرت" بھی J.B Mirabaud کے نام سے شائع کی جو اشاعت سے دس سال قبل فوت ہو چکا تھا لیکن اہل علم ہولباخ کا طرز تحریر جانتے تھے، وہ جانتے تھے کہ "نظام فطرت" ہولباخ ہی کی تحریر ہو سکتی ہے۔

مذہب پر تنقیدی مضامین کے علاوہ ہولباخ کی وجہ شہرت اس کی حسب ذیل کتب ہیں؛

Christianity Unveiled, 1761-66 (1

The System of Nature, 1770 (2

پہلی کتاب میں ہولباخ نے بالعموم مذہب اور بالخصوص عیسائیت اور بائبل پر تنقید کی اور یہ موقف اختیار کیا کہ عیسائیت کسی طرح بھی عقل و منطق کو مطمئن نہیں کرتی، یہ غیر معقول اور ناقابل قبول ہے۔اس کتاب نے مسیحی حلقوں میں آگ لگادی چنانچہ فوری طور پر اس پر پابندی عائد کر دی گئی اور اس کے نسخوں کو نذرِ آتش کر دیا گیا۔

اس کتاب میں ایک جگہ ہولباخ مذہب پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے؛

"Religion has ever filled the mind of man with darkness, and kept him in ignorance of his real duties and true interest. It is only by dispelling the clouds and phantoms of Religion, that we shall discover Truth, Reason, and Morality. Religion diverts us from the causes of evils, and from the remedies which nature prescribes; far from curing, it only aggravates, multiplies, and perpetuates them."(304)

کہ مذہب نے کبھی انسان کو اس کی اصل ذمہ داری کا علم نہیں ہونے دیا اور اس نے ذہن انسانی کو ہمیشہ تاریکی سے بھرے رکھا۔اگر ہم حقیقت، معقولیت اور اخلاق کو پانا چاہتے ہیں تو لازم ہے کہ مذہب کا طوق اتار پھینکیں۔

اور "نظام فطرت" میں وہ کہتا ہے کہ مذہب کے زہر کا تریاق آزادی فکر اور برداشت میں ہے۔

"Tolerance and freedom of thought are the veritable antidotes to religious fanaticism." (System of Nature, 1770)

ہولباخ کا فلسفہ مادی فلسفہ تھا۔ 1770ء میں اس کی کتاب نظام فطرت منظر عام پر آئی جس نے جدید مغرب پر دور رس اثرات مرتب کیئے۔اس کتاب کا شمار مغربی فکر کی بنیادی کتب میں کیا جاتا ہے۔ مورخین کے مطابق ہولباخ نے یہ کتاب ڈیڈروٹ کی معاونت سے تحریر کی۔ "نظام فطرت" میں ہولباخ نے کائنات کی جو تصویر پیش کی ہے، وہ اصلا مادیت پرستی ہے۔اس نے جو افکار پیش کیئے وہ یہ ہیں؛

1۔ کائنات فطری قوانین میں سختی سے بندھی ہوئی ہے اور جو کچھ ہے یہی کچھ ہے، اس سے ماورا کچھ بھی نہیں۔ فائنل کاز یا علت اولیٰ کا کوئی وجود نہیں۔

"The universe, that vast assemblage of every thing that exists, presents only matter and motion: the whole

offers to our contemplation nothing but an immense, an uninterrupted succession of causes and effects."(305)

2۔ ذہن، روح اور نفس نامی کسی شے کا کوئی وجود نہیں، اگر کچھ ہے تو وہ دماغ (نا کہ ذہن) اور جسم (نا کہ روح) ہے۔

3۔ کائنات میکانکی جبر کا شکار ہے جس میں آزاد ارادے کی کوئی گنجائش نہیں۔

"Man, then, is not a free agent in any one instant of his life."

4۔ خوشی، لذت اور اخلاقیات کا ماخذ مذہب نہیں بلکہ بذات خود انسان کی ذات ہے۔ مذہبی نمائندوں نے ہمیشہ انسان کو دھوکے میں رکھ کر اپنے مخصوص مقاصد حاصل کئے۔ وہ لکھتا ہے؛

"The ignorance of natural causes created Gods, and imposture made them terrible. Man lived unhappy, because he was told that God had condemned him to misery. He never entertained a wish of breaking his chains, as he was taught, that stupidity, the renouncing of reason, mental debility, and spiritual debasement, were the means of obtaining eternal felicity."(306)

یعنی مظاہر فطرت کے مادی اسباب سے انسان کی لاعلمی نے خداوں کو تخلیق کیا اور جعل ساز مذہبی نمائندوں نے انہیں بھیانک بنایا۔ آخرت کے ڈر کی وجہ سے آج تک انسان سکھ کا سانس نہیں لے سکا۔ انسان کبھی کھل کر اپنی خواہشات پوری نہیں کر سکا کیونکہ اسے ہمیشہ یہی سکھایا گیا کہ ابدی خوشی اور لذت جامد اور ناکارہ عقل، مذہب اور روحانیت جیسی خرافات میں ہے۔

"All religions are ancient monuments to superstition, ignorance, ferocity; and modern religions are only ancient follies rejuvenated."(307)

یعنی تمام مذاہب ماضی کی توہم پرستی، جہالت، وحشت و خونخواری کی یادگار اور حماقتوں کی تجدید ہیں۔

5۔ ہر بچہ پیدائشی طور پر ملحد ہوتا ہے کیونکہ بچے خدا کا تصور نہیں رکھتے۔

"All children are atheists, they have no idea of God."(Good Sense, 1772)

6۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وجود باری تعالیٰ کے تمام دلائل غلط ہیں، خدا کا کوئی وجود نہیں، تصور خدا کی کوئی حقیقت نہیں، یہ محض انسانی خوف، اساطیری قصے کہانیوں اور جہالت و کم علمی کی پیداوار ہے۔

"نظام فطرت" کی دوسری جلد خاص طور پر مذہب کے رد میں ہے۔ ول ڈیورانٹ نے "نظام فطرت" کو مادیت پرستی اور الحاد کی بہترین تشریح قرار دیا ہے۔ وہ لکھتا ہے؛

"The *Systeme de la nature* is the most thorough and forthright xposition of materialism and atheism in all the history of philosophy."(308)

ملحد کون ہوتا ہے؟ ہولباخ لکھتا ہے؛

"What, indeed, is an atheist? He is one who destroys delusions which are harmful to humanity in order to lead men back to nature, to reality, to reason. He is a thinker who, having reflected on the nature of matter, its energy, properties and ways of acting, has no need of idealized powers or imaginary intelligences to explain the phenomena of the universe and the operations of nature.."

ملحد وہ شخص ہے جو انسان کو فطرت، حقیقت اور عقل کے قریب کرنے کیلئے تمام التباسات کو توڑ دیتا ہے۔ ملحد وہ مفکر ہوتا ہے جو مادے کی ماہیت، انرجی، خواص اور تعاملات پر غور و فکر کرتا ہے اور اسی سے مظاہر عالم کی توجیہ کرتا ہے۔اسے مظاہر فطرت کی توجیہ کیلئے کسی فرضیہ ذہین خالق (خدا) یا طاقت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ گویا ملحد ایک ایسا شخص ہے جو سراپا مادیت ہو۔

والٹئیر

والٹئیر Voltaire یورپی روشن خیالی کا جید نمائندہ تھا جو 1694ء میں پیرس میں پیدا ہوا اور 1778ء میں فوت ہوا۔ اس کی پہچان اس کی تحریریں ہیں جنہوں نے انقلاب فرانس کی راہ ہموار کی۔ وہ نا صرف ایک معروف مصنف بلکہ غیر پیشہ ورانہ فلسفی، ڈرامہ نگار اور مذہب کا مشہور ناقد بھی تھا۔ آزادی مذہب، آزادی اظہار رائے اور چرچ کی ریاست سے علیحدگی (سیکولرازم) اسی سے منسوب ہیں۔ والٹئیر کسی ایک موضوع پر لکھنے والا مصنف نہیں تھا بلکہ شاید ہی کوئی موضوع ایسا ہو جس پر اس نے کوئی تحریر یا مضمون نہ چھوڑا ہو۔ والٹئیر ہولباخ اور ڈیڈروٹ کی طرح ان چند ایک مصنفین میں سرفہرست تھا جنہوں نے روشن خیالی کی دستاویز، جسے انسائیکلو پیڈیا کا نام دیا گیا، کیلئے مسلسل تحریریں اور مضامین لکھے۔ اس کی کتب کی تعداد ستر کے قریب ہے۔اس کی اہم کتب میں سے ایک کا نام " فلسفیانہ ڈکشنری/لغتِ فلسفہ " ہے جو برائے نام ہی فلسفیانہ ہے، اس میں فلسفہ نامی کوئی شے نہیں۔ درحقیقت والٹئیر پیشہ ورانہ فلسفیوں کی طرح فلسفہ طرازی نہیں کرتا تھا۔ وہ نہایت سادہ اور عام فہم انداز میں لکھا کرتا تھا تاکہ زیادہ سے زیادہ لوگ اس کی تحاریر سے مستفید ہو سکیں۔

اٹھارہویں صدی روشن خیالی کے فروغ کی صدی تھی جس نے یورپ اور بالآخر پوری دنیا کو تبدیل کر

دیا۔ اجتماعی زندگی پر مذہب کی بالادستی ختم ہو گئی اور اس کے نتیجے میں فرد کی آزادی، عقل کی بالادستی، سائنس کی ترقی، سیکولرازم اور جمہوریت کا عہد شروع ہوا۔ زندگی کے چلن بدل گئے۔ علوم و فنون، ثقافت، معیشت اور دوسرے تمام شعبوں میں وہ دور رس تبدیلیاں رونما ہوئیں جو ہماری آج کی دنیا کو پرانی دنیا سے ممتاز کرتی ہیں۔ بلاشبہ یہ تبدیلیاں نسلوں کی اجتماعی جدوجہد کا نتیجہ تھیں مگر جو افراد تبدیلی کے اس عمل کی رہنمائی کر رہے تھے، ان میں والٹئیر بہت نمایاں ہے۔ لگ بھگ ساٹھ برسوں تک وہ پرانی دنیا اور اس کو قائم رکھنے والی قوتوں کے خلاف قلم اور زبان سے لڑتا رہا۔(309)

ڈی ازم اٹھاورہویں صدی کے مفکرین کا عام مذہب تھا۔ دیگر تمام تنویری مفکرین کی طرح والٹئیر بھی ڈیسٹ تھا لیکن بقیہ مفکرین کی نسبت وہ اسلام اور پیغبر اسلام ﷺ سے زیادہ بغض و عناد رکھتا تھا۔ قرآن کریم کے حوالے سے بھی اس کے نظریات ہمیشہ منفی رہے، وہ کہا کرتا تھا کہ قرآن کو طبیعیاتی قوانین کا بھی علم نہیں چہ جائے کہ یہ خدا کا کلام ہو! حتیٰ کہ 1736ء میں اس نے "محمد (ﷺ)" نامی ایک ڈرامہ بھی لکھا جس میں پیغمبر اسلام ﷺ کی شدید توہین کی گئی اور آپ ﷺ کو معاذ اللہ دغا باز، کاذب، منافق، بے رحم اور ظالم و جابر قرار دیا گیا۔ (العیاذ باللہ) اس ڈرامے کے حوالے سے والٹئیر نے ایک جگہ لکھا کہ ڈرامہ محمد ﷺ کو لکھنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ معاذ اللہ کیسے ایک دغا باز شخص کمزور دماغوں کو اپنی گرفت میں لے لیتا ہے۔

والٹئیر مذہب کا تو انکار کرتا ہے لیکن اپنی ایک نظم میں خدا کے وجود کو ضروری قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر خدا نہیں ہے تو پھر ہمیں چاہئے کہ ہم اسے از خود تخلیق کر لیں کیونکہ اس کے بغیر معاشرتی نظم برقرار نہیں رہتا۔ وہ لکھتا ہے

if God did not exist, it would have to be invented.(310)

میں نے اس مصرعے کو اپنے ایک شعر میں مصرعہ ثانی کے طور پر یوں استعمال کیا ہے

حیات و موت کی توجیہ اسی سے ہوتی ہے
خدا نہیں ہے تو لازم ہے گھڑ لیا جائے

آزادی رائے پر والٹئیر نے بہت کچھ لکھا۔ اس کا یہ جملہ آج بھی گونجتا سنائی دیتا ہے؛

"I do not agree with what you say, but I will defend to the death your right to say it."(311)

ترجمہ: "آپ جو کہتے ہیں مجھے اس سے اتفاق نہ بھی ہو تو میں آخری سانس تک آپ کے حق آزادی رائے کا دفاع کروں گا۔"

قاضی جاوید والٹئیر کے حوالے سے رقمطراز ہیں؛

" ہم یہ تو مان لیتے ہیں کہ وہ خدا کو مانتا تھا، لیکن ساتھ ہی ہم کو زیادہ احتیاط سے کام لیتے ہوئے اس امر کا اضافہ بھی کر لینا چاہئے کہ وہ اپنے اس یقین کو محض فلسفیانہ یا ذہنی قسم کی ایک سہولت سمجھتا تھا۔ یوں اس کا اعتقاد اصل میں الحاد سے بس ایک چھوٹا سا قدم ہی پیچھے ہے۔"(312)

وہ مزید لکھتے ہیں؛

" موت سے چند گھنٹے پہلے علاقے کا پادری راہب گالٹر کے اس کے پاس آیا، اس نے پوچھا؛

جناب آپ مسیح کی الوہیت پر یقین رکھتے ہیں؟

والٹئیر نے جواب دیا

حضرت ! مجھے سکون سے مرنے دیجئے۔"(313)

جب فرانس میں انقلاب آیا تو مجلس ملی نے لوئی شانزدہم کو مجبور کیا کہ والٹئیر کی لاش واپس منگوائی جائے اور اسے بھی مشاہیر کے ساتھ دفن کیا جائے۔ جب اس کی لاش پیرس لائی گئی تو ایک لاکھ لوگوں کا ہجوم لاش کے آس پاس جمع ہو گیا اور قریبا چھ لاکھ لوگ قطاریں بنائے کھڑے تھے۔ اس کے تابوت پر یہ الفاظ کندہ تھے، " وہ ذہن انسانی کا بہت بڑا محرک تھا۔ اس نے ہمیں آزادی حاصل کرنے کے قابل بنایا۔"(314)

روسو اور رومانوی تحریک

تحریک روشن خیالی کے مبلغ کہتے تھے کہ عقل مادیت کی طرف لے جاتی ہے۔ برکلے نے یہ جواب دیا تھا کہ مادے کا تو سرے سے وجود ہی نہیں اور ہیوم نے کہا کہ عین اسی استدلال پر تو ذہن کا بھی کوئی وجود نہیں۔ ایک بات اور بھی کہی جا سکتی تھی اور وہ یہ تھی کہ خود عقل ہی کوئی قطعی معیارِ حقیقت نہیں ہے۔ بعض فطری فیصلے ایسے ہوتے ہیں جن کی صحت و صداقت کے خلاف ہمارا وجود کلیتاً بغاوت کرتا ہے۔ ہمیں یہ فرض کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں کہ اپنی فطرت کے ان مطالبات کو منطق کے احکام کے مطابق دبا دینا چاہئے اور منطق بھی وہ جو ہمارے ایک ناتواں اور فریب کار جزو کی نو تعمیر عمارت سے عبارت ہے۔ اکثر منطقی قیاس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ ہم اقلیدسی اشکال کی طرح عمل پیرا ہوں اور ریاضیاتی صحت ملحوظ خاطر رکھ کر مبتلائے عشق ہوں لیکن جبلی خواہشات اور جذبات ان تقاضوں سے بے نیاز رہے ہیں۔ کبھی کبھی بالخصوص شہری زندگی کے بڑے بڑے مسئلے در پیش ہوتے ہیں اور اعمال و اعتقادات کے سوال سامنے آتے ہیں تو ہم اشکال پر نہیں بلکہ اپنے جذبات پر اعتماد کرتے ہیں۔ اگر عقل مذہب کے خلاف ہو تو عقل ہی کے حق میں برا ہے۔ روسو کا استدلال یہی

تھا۔(315)

جنیوا کا روشن خیال فلسفی روسو Jean Jacques Rousseau 1712 میں پیدا اور 1778 میں فوت ہوا۔ روسو بنیادی طور پر فلسفی کم، سیاسی مفکر اور تنویری عقلیت پرستی کا ناقد زیادہ تھا۔ روسو کی وجہ شہرت اس کی رومانویت Romenticism اور سیاسی فلسفہ Pollitical Thoughts ہے۔ ایمایل Emile اور معاہدہ عمرانی The Social Contract اس کی مشہور زمانہ کتب ہیں جو 1762ء میں شائع ہوئیں۔ کانٹ روز شام کو ایک ہی وقت پر سیر کیلئے نکلا کرتا تھا، اس کا یہ معمول عمر بھر رہا۔ وہ وقت کا اتنا پابند تھا کہ جب دوران Walk کسی گھر کے سامنے سے گزرتا تو لوگ اپنی گھڑیاں درست کر لیتے۔ "ایمایل" کا امتیاز یہ ہے کہ کانٹ جب اس کے مطالعے کیلئے بیٹھا تو اسی میں غرق ہو کر رہ گیا اور اپنی شام کی سیر بھول گیا، جبکہ دوسری کتاب "معاہدہ عمرانی" کی پذیرائی کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ پہلی اشاعت کے فوراً بعد 1763ء میں یعنی ایک سال کے اندر اندر اس کے 13 ایڈیشن صرف فرانسیسی زبان میں شائع ہوئے۔ اگلے سال تین ایڈیشن انگریزی، ایک ایڈیشن جرمن اور ایک روسی زبان میں چھپا۔ انقلاب فرانس کے دنوں یعنی 1789ء تا 1799ء تک اس کے 32 فرانسیسی ایڈیشن شائع ہوئے۔ بعد ازاں 1791ء میں تین اور 1795ء میں ایک ایڈیشن انگریزی زبان میں شائع ہوئے۔ اس کے بعد ہالینڈ، اٹلی، ہنگری اور غرض یورپ کے ہر ملک اور زبان میں اس کے متعدد ایڈیشنز شائع ہوتے رہے اور آج تک ہو رہے ہیں۔

ایمایل روسو کے تصور تعلیم سے متعلق ہے جبکہ سوشل کنٹریکٹ میں وہ اپنا سیاسی فلسفہ پیش کرتا ہے۔ اس کتاب کا آغاز روسو کے اس معروف جملے سے ہوتا ہے؛

> "Man is born free; and everywhere he is in chains. One thinks himself the master of others, and still remains a greater slave than they."(316)

"انسان آزاد پیدا ہوا ہے لیکن ہر جگہ وہ بیڑیوں میں جکڑا ہوا ہے۔ ایک حکمران خود کو لوگوں کا حاکم سمجھتا ہے اور حال یہ ہے کہ وہ خود اپنی رعایہ سے بڑا غلام ہوتا ہے۔"

روسو کے نظریات بھی دیگر تنویری مفکرین اور ہوبز اور لاک کی طرح جمہوری اقدار پر مبنی ہیں لیکن جو بات اسے دیگر سیاسی مفکرین سے الگ کرتی ہے، وہ اس کا تصورِ "ارادہ عمومی The General Will" ہے۔ ارادہ عمومی سے روسو کی مراد ریاست کے تمام افراد کی مجموعی خواہش ہے۔ روسو تمام افراد کی مجموعی خواہش General Will اور افراد کی انفرادی خواہشات کے اجتماع Will of All میں فرق کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ارادہ عمومی ہی اقتدار اعلیٰ کا اصل مالک ہے اور قانون در حقیقت ارادہ عمومی ہی کا اظہار ہے Law is the

expression of General Will۔ سادہ لفظوں میں اسے یوں کہہ لیجئے کہ اقتدار اعلیٰ کا مالک خدا نہیں بلکہ انسان یا ریاست کے تمام افراد کی مجموعی خواہش ہے۔ روسو کے نزدیک یہ تو ممکن ہے کہ افراد انفرادی سطح پر کوئی غلط ارادہ کر لیں یا کسی غلط خواہش کا اظہار کر دیں لیکن ارادہ عمومی General Will کبھی غلط نہیں ہو سکتا کیونکہ ارادہ عمومی اصلا خیر Good in itself ہے۔ مثلاً یہ تو ممکن ہے کہ میں کسی کام کو خیر سمجھ کر اس کا ارادہ کروں لیکن حقیقتاً وہ کام شر ہو لیکن یہ ممکن نہیں کہ میں خود اپنا برا چاہوں۔ میرے ارادہ کرنے کی صلاحیت فی نفسہ خیر ہے یعنی میں ہمیشہ اپنا اچھا ہی چاہوں گا، وہ الگ بات کہ میری چاہت کا اظہار غلط انداز میں ہو جائے۔

" تحریک رومانویت (Romanticism) یہ قرار دیتی ہے کہ حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ عقل استقرائی اور عقل استخراجی نہیں ہے بلکہ وجدان (Intution) ہے۔

Intuition لاطینی زبان کا لفظ ہے جس کا مطلب "دیکھنا" ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ تحریک تنویر کے برعکس تحریک رومانویت کے نزدیک حقیقت کو براہِ راست دیکھا جا سکتا ہے اور اس براہِ راست دیکھنے کے ذرائع انسانی جبلتیں ، انسانی خواہشات اور احساسات ہیں ، یہی وجدان ہے اور کچھ نہیں ہے۔ عقل استقرائی اور عقل استخراجی انسانی جبلتوں ، خواہشات اور احساسات کی آلہ کار (Instrument) ہیں۔ تحریک رومانویت نے تحریک تنویر کے برعکس انسانی جبلتوں ، خواہشات و احساسات کو بنیادی ذریعہ علم تصور کیا ہے۔ غرض تحریک رومانویت کے مطابق بنیادی ذریعہ علم Intuition ہے اور عقل خواہشات کی نوکر ہے Reason is the Slave of Desire جیسا کہ بینتھم Bentham کہتا ہے (گو کہ وہ رومانوی نہیں تھا) کہ عقل تو دراصل خواہشات کی غلام ہے ، وہ تو دراصل Intuition کی باندی ہے اور اصل میں حقیقت تک رسائی کا ذریعہ intuition ہے۔ خود انسان کے اندر وہ جبلتیں ہیں جن کے ذریعہ وہ Ontological Reality تک پہنچ سکتا ہے۔ جس شخص نے تحریک تنویر کو اور تحریک رومانویت کو باہم ملا دیا وہ روسو تھا۔

روسو کے ہاں ایک بڑا بنیادی تصور ارادہِ عمومی General Will کا ہے۔ روسو کے خیال میں انسان بنیادی طور پر خیر ہے اور ہمیشہ خیر کا طالب ہوتا ہے۔ انسانی خواہشات، جبلتیں ، احساسات فطرتاً پاک ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسان اپنے ارادے کے تحت جس چیز کو پسند کرتا ہے وہ عمومی فلاح ہے۔ انسان خود بخود ، بغیر کسی وحی کے ، بغیر کسی رہنمائی ، بغیر

کسی نظام اطاعت کے، بذات خود اس چیز کا مکلّف ہے کہ وہ ارادہِ عمومی کے ذریعہ خیر کا تمنائی ہو۔ ہر فرد کا ارادہ، ارادئہِ عمومی کا اظہار اس لیے ہے کہ ہر فرد بنیادی طور پر خیر ہے۔ یہی خیال ارادئہِ عمومی کا یہی تصور جمہوریت اور سرمایہ داری کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ جمہوریت اور سرمایہ داری کی بنیاد یہ عقیدہ ہے کہ

General Will always wills human welfare

"ارادہ عمومی ہمیشہ انسانی فلاح کا ارادہ کرتا ہے۔"

مقصد یہ ہے کہ انسان کا عمومی ارادہ خیر ہے۔ وہ اس بات پر مجبور بھی ہے اور تمنائی بھی ہے کہ وہ جس چیز کا ارادہ کرے وہ ایسی ہو جس سے سب لوگوں کی بھلائی اور فلاح ہو۔ ارادہِ عمومی فی نفسہ خیر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی فی نفسہ خیر ہے۔

The Self is essentially good

"انسانی ذات فی نفسہ خیر ہے۔"

انسانیSelf فی الواقع خیر کا ادراک کرتا ہے اور ارادہ بھی خیر کا کرتا ہے۔ تحریک رومانویت کے نزدیک انسانی نفس بنیادی طور پر خیر کا منبع ہے۔اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ خیر کے ادراک اور خیر پر عمل پیرا ہونے کے لیے وحی کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

تحریک تنویر میں تو شروع ہی سے یہ تصور موجود ہے کہ انسان اور خدا میں دراصل بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں ہے۔اس خیال کو مختلف سطحوں پر مختلف انداز میں بیان کیا گیا ہے۔سب سے زیادہ سارتر کے افکار میں یہ بات واضح ہے۔ عموماً بیسویں صدی میں یہ بات نکھر کر سامنے آتی ہے لیکن شروع سے ہی یہ خیال کہ انسان علم و عمل، معاشرت و سیاست کسی شعبہ میں بھی دوسرے کا محتاج نہیں ہے۔ آزادی(Freedom) اور خود مختاری (Autonomy)کے تصور کی یہی بنیاد ہے اور یہ دونوں تصورات تحریک تنویر اور تحریک رومانویت کی مشترکہ میراث ہیں۔

مغربی تہذیب میں انسان کے قائم بالذات ہونے کا یہی تصور ہے جو اوپر بیان ہوا۔ اسی لیے ہم مغربی تہذیب کو ایک مکمل اور بدترین گمراہی سمجھتے ہیں اور اس کے ساتھ کسی بقائے باہمی کے قائل نہیں ہیں۔ ہم اسے مکمل طور پر رد کرتے ہیں۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ مغرب کے پاس ایک تصور حق و خیر ہے اور ہمارے پاس ایک دوسرا تصور حق و خیر اور اس

بنیاد پر اسلام اور مغرب میں کوئی مکالمہ ہو سکتا ہے۔ مغرب سے کسی مکالمے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ مغرب کا تصورِ خیر اور تصور حق و خیر صریحاً باطل ہے۔

مغرب کا بنیادی عقیدہ الوہیت انسان کا عقیدہ ہے۔ مغرب کا بنیادی کلمہ لا الہ الاالا نسان ہے اور اگر بنیادی کلمہ لا الہ الاالانسان ہے تو مغرب اور ہمارے درمیان مکالمہ ممکن ہی نہیں۔ اس بنیادی فرق کے باعث ہمارے اور مغرب کے درمیان تو بعد المشرقین ہے۔ ہم مغرب کو خالص جہالت تصور کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے مغربی تہذیب وحی کا انکار کرتی ہے اور یہ دعویٰ کرتی ہے کہ حقیقت تک وحی الٰہی کے بغیر (عقل کی بنیاد پر، جبلتوں کی بنیاد پر) رسائی ممکن ہے۔ یہ مغرب کا بنیادی عقیدہ ہے اور اسی عقیدہ کے سبب مغرب، مغرب ہے کسی اور وجہ سے نہیں ہے۔"(317)

فصل دوم

ڈیوڈ ہیوم- بابائے تشکیک

تجربیت کے جس سلسلے کو لاک نے شروع کیا، ہیوم نے اسے اس کے بھیانک انجام تک پہنچا دیا اور یہی ہیوم کی وجہ شہرت ہے۔ لاک نے جوہر مادی کی گنجائش باقی رکھی تھی، برکلے نے اسے جوہر ذہنی سے بدل دیا لیکن ہیوم نے ثابت کر دیا کہ تجربی بنیادوں پر جوہر کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا۔ اس کے فلسفے کا حاصل یہ ہوا کہ ہمارے چھ سو پھیلی ہوئی یہ کائنات منطقی طور پر غیر ثابت شدہ اور محض ہمارے ذہن کی کارفرمائی ہے۔ پھر جب کائنات ہی کا وجود مشتبہ ہو گیا تو خدا، مابعد الطبیعیات، جنت، جہنم اور غرض کسی بھی قسم کے عقیدے کی کوئی گنجائش ہی کہاں بچتی ہے۔

ڈیویڈ ہیوم David Hume، 1711ء میں سکاٹ لینڈ میں پیدا ہوا اور 65 برس کی عمر میں 1776ء میں فوت ہوا۔ مغربی فکر کی تاریخ میں اسے بابائے الحاد و تشکیک Father of Atheism and Scepticism کے نام سے شہرت حاصل ہے۔ ہیوم نا صرف ایک نامور فلسفی بلکہ مورخ اور ماہر معاشیات بھی تھا۔ اس کی اہم کتب حسب ذیل ہیں۔

1۔ A Treatise of Human Nature, 1740 (مقالہ بر فطرت انسانی)

2۔ An Enquiry concerning Human Understanding, 1748 (مقالہ بر فہم انسانی)

3۔ The History of England, 1754

4۔ The Natural History of Religion, 1757

5۔ Dialogues concerning Natural Religion, 1779

اٹھارہویں صدی میں جب ہیوم نے آنکھ کھولی تو انگلستان کے علمی حلقوں میں دو طرح کی فکری روایات پروان چڑھ رہی تھیں۔ دو طرح کا فلسفہ لکھا جا رہا تھا جن میں سے پہلی فکری روایت مسیحی علم الکلام Christian Theology کی تھی۔ ایک طرف اس زمانے کو علم کلام کا سنہری دور قرار دیا گیا کیونکہ مذہبی

حلقوں کی جانب سے مسیحیت کا دفاع عقلی و منطقی سطح پر نہایت وثوق کے ساتھ کیا گیا اور کہا گیا کہ ہر طرح کی منطقیت اور عقل و خرد کے مطابق مسیحیت معقول ثابت ہوتی ہے۔ لاک کی کتاب "معقولیتِ مسیحیت" اسی تناظر میں لکھی گئی تھی۔ جان لاک، جارج برکلے، سموئیل کلارک اور جوزف بٹلر اسی فکر کے نمائندے تھے۔ کلارک نے اپنی کتاب "وجود و صفات باری تعالیٰ"[318] جو 1704ء میں شائع ہوئی تھی، میں وجود باری کی کونیاتی دلیل کو شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا جو اٹھارویں صدی کے یورپ کے تمام اہل فکر کی توجہ کا محور رہی۔ کلارک اور لاک کے نزدیک کونیاتی دلیل سے وجود باری تعالیٰ اتنی ہی حتمیت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے جتنی حتمیت ریاضیات میں پائی جاتی ہے۔ اسی زمانے میں ڈیزائن آرگومینٹ کو بھی مذہبی فلاسفہ اور سائنس دانوں (بشمول نیوٹن) کی جانب سے بکثرت پیش کیا گیا۔ دوسری علمی روایت مادیت پرستانہ تشکیک کی تھی جس کا نمائندہ تھامس ہوبز تھا جسے بارخ سپائی نوزا کی بائبل پر تنقیدات نے تقویت پہنچائی۔ اسے مزید تقویت پروہوکے تشکیکی فلسفے سے ملی جسے اس زمانے میں پیری بائیل نے دوبارہ زندہ کر دیا تھا اور کہا تھا کہ مذہب اور فلسفہ و عقل و خرد کی راہیں بالکل جدا ہیں۔ اس ماحول میں ہیوم پروان چڑھا اور بالآخر اس نے دوسری علمی روایت یعنی تشکیک کو اس کی انتہا تک پہنچایا۔

اِمپریشن اور آئیڈیا

ہیوم نے نیوٹن کے تجرباتی طریقہ کار کا اطلاق انسان کی ذہنی زندگی پر کرکے فطرت انسانی Human Nature کی ایک سائنس ایجاد کرنے کا دعویٰ کیا۔ اس کے نزدیک منطق، اخلاقیات، سیاسیات، ریاضیات، طبیعیات، کیمیا، فلکیات اور غرض تمام علوم فطرت انسانی ہی کی ذہنی کاوشوں سے وجود میں آتے ہیں چنانچہ سب سے پہلے فطرت انسانی کا مطالعہ کرنا چاہیے اور اس ضمن میں ہمارا طریقہ کار بقول ہیوم تجرباتی Empirical ہونا چاہیے۔ لہٰذا ہیوم اپنی بات جان لاک کے مقدمات ہی سے شروع کرتا ہے لیکن کچھ ترمیم و اضافے کے ساتھ، وہ کہتا ہے کہ انسانی ذہن کے تمام ادراکات اصلا دو طرح کے ہیں جنہیں وہ احساس Impressions اور تصور Ideas کی اصطلاحات میں بیان کرتا ہے۔

لیکن احساس اور تصور سے ہیوم کی مراد کیا ہے؟ ہیوم کہتا ہے کہ احساس سے مراد وہ حسی ادراک Sensation ہے جسے ہم حواس خمسہ سے وصول کرتے ہیں۔ یہ ادراک یا احساس فوری اور شدید ہوتا ہے اور یہی ہمارے علم کی اصل بنیاد ہوتا ہے۔ مثلاً گلستان میں جا کر جب آپ حسن فطرت کا مشاہدہ کرتے ہیں اور اس سے محظوظ ہوتے ہیں تو درحقیقت آپ مختلف پھول، پھل اور حسین مناظر دیکھ رہے ہوتے ہیں

جن کی اطلاع آپ کے دماغ کو آپ کی آنکھوں سے بہم پہنچتی رہتی ہے۔ یہ اطلاع اتنی جاندار، فوری اور شدید ہوتی ہے کہ گلستان کے اندر اپنی موجودگی سے لطف اندوز ہونے لگتے ہیں۔ اس قسم کے تمام فوری اور شدید حسی ارتسامات جو ایک انسان اپنے پانچ حواس سے حاصل کرتا ہے، کو ہیوم Impressions یا احساسات کا نام دیتا ہے۔

اس کے برعکس تصور Idea سے ہیوم کی مراد یہ ہے کہ دو چار ہفتوں بعد جب آپ گلستان میں گزارے ہوئے اسی دن کو یاد کرتے ہیں تو تب گلستان تو موجود نہیں ہوتا البتہ اس کی ایک یاد آپ کے ذہن میں موجود ہوتی ہے۔ یہی یاد در حقیقت "تصور" یا Idea ہے جو شدت کے اعتبار سے احساسات سے مدھم ہوتا ہے۔ مختصراً احساسات سے ہیوم کی مراد فوری حسی ارتسامات ہیں جبکہ تصورات سے اس کی مراد انہی ارتسامات کے مدھم سے نقوش ہیں۔

بقول ہیوم تصورات Ideas کو محفوظ کرنے کیلئے ہمارے ذہن میں دو قوتیں 1) حافظہ Memory اور 2) تخیل Imagination موجود ہوتی ہیں۔ حافظے اور تخیل میں فرق یہ ہے کہ حافظے میں تصورات من و عن اسی ربط و نظم کے ساتھ محفوظ ہوتے ہیں جس ربط و نظم سے ہمیں احساس Impression ہوا ہو جبکہ تخیل میں تصورات من و عن اسی ربط و نظم کے ساتھ محفوظ نہیں ہوتے، علاوہ ازیں تخیل میں یہ اہلیت ہوتی ہے کہ وہ مختلف تصورات کو ملا کر کوئی نیا تصور پیدا کرلے۔

اس کے بعد ہیوم مفرد اور مرکب تصورات میں فرق کرتا ہے۔ مفرد تصورات Simple Ideas وہ تصورات ہیں جو اپنے ارتسام (احساس) کے ساتھ مکمل مطابقت رکھتے ہیں جبکہ مرکب تصورات وہ تصورات ہیں جو ہوتے تو اپنے ارتسام کا نقش ہی ہیں لیکن تمام تر جزویات و کلیات میں اپنے ارتسام سے مطابقت نہیں رکھتے۔ اسے مثال سے سمجھئے، گلستان میں آپ نے پھول دیکھا، یہ آپ کا احساس، ارتسام یا Impression ہے۔ جب آپ گلستان سے باہر نکل آئے تو یہ ارتسام ایک یاد یا تصور Idea بن گیا۔ باغ میں آپ نے گلاب کا پھول دیکھا تھا جسے یاد کرنے پر اسی پھول کا image آپ کے سامنے آگیا تو یہ امیج آپ کے حافظے Memory سے آیا اور ایک مفرد تصور کہلائے گا کیونکہ یہ اپنے ارتسام سے مکمل مطابقت رکھتا ہے۔ لیکن، جیسا کہ عموماً ہوتا ہے، اُس پھول کو یاد کرنے پر آپ کے سامنے صرف اسی پھول کا امیج نہیں بنے گا بلکہ اس کے ساتھ دوسرے مناظر بھی آپ کی آنکھوں میں پھر جائیں گے۔ یہ تمام مناظر وہ ہوں گے جو آپ نے باغ میں پھول کے ارد گرد دیکھے تھے لیکن اب یاد کرنے پر ان مناظر کا جو مجموعی امیج آپ کے ذہن میں بن رہا

ہے، یہ من و عن اپنی تمام تر جزویات و کلیات میں وہی مناظر نہیں ہوں گے جو آپ نے باغ میں دیکھے تھے بلکہ مناظر کے امیج میں سے بہت سی ایسی چیزیں غائب ہو چکی ہوں گی جنہیں آپ نے گئے روز باغ میں اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔ چونکہ یہ مناظر اپنے ارتسامات سے مکمل مطابقت نہیں رکھتے پس ہیوم کہتا ہے کہ میمری کی بجائے تخیل سے آ رہے ہوں گے اور مرکب تصورات Complax Ideas کہلائیں گے۔

تخیلات اپنے ارتسامات سے تھوڑے مختلف ہوتے ہیں اور اس کی مختلف مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ مثلا آپ کے ذہن میں پَر کا مفرد تصور موجود ہے، اسی طرح گھوڑے کا مفرد تصور موجود ہے اور اسی طرح عورت کا ایک مفرد تصور موجود ہے۔ اب اگر آپ Imagination یعنی تخیل میں جائیں تو ان مفرد تصورات کو ملا کر ایک مرکب تصور قائم کر سکتے ہیں۔ یہ مرکب تصور ارادۃً بھی بنایا جا سکتا ہے اور از خود بھی بن سکتا ہے۔ مثلاً آپ پَر کے مفرد تصور کو گھوڑے کے مفرد تصور کے ساتھ جوڑ دیں تو "پروں والا گھوڑا" بن جائے گا جو خارج میں تو موجود نہیں ہو گا لیکن آپ کے تخیل میں موجود ہو گا۔ اسی طرح پر کو عورت سے جوڑ دیں تو پری بن جائے گی۔

ہیوم کہتا ہے کہ صحیح علم صرف انہی تصورات Ideas (ارتسامات کی یادیں) پر مشتمل ہے جن کا تجربہ کسی قسم کے ارتسامات Impressions (حسی ادراکات) کی صورت میں کیا جا سکے۔ آپ نے دیکھا ہو گا کہ بہت سے لوگ خوابوں کی دنیا میں رہتے ہیں، ان کی اپنی الگ ہی دنیا ہوتی ہے جس کے افراد بھی ان کی اپنی مرضی کے ہوتے ہیں۔ اسی طرح کارٹون دیکھتے ہوئے ہم محسوس کرتے ہیں کہ یہ کوئی الگ ہی دنیا ہے۔ یہ سب imagination کے کرشمے ہیں جن کا کوئی حقیقی خارجی وجود نہیں۔ خارجی وجود صرف کسی مادی شے کا ہی ہو سکتا ہے (بقول ہیوم)۔ اس بات کو سادہ لفظوں میں کہیں تو یوں ہو گی کہ صحیح علم صرف وہی ہے جس کا کوئی مادی معلوم موجود ہو۔ یعنی علم صرف مادیات یا طبیعیات تک محدود ہے! برکلے اور لاک نے تجربیت پرست ہونے کے باوجود وجود باری تعالیٰ اور مذہب کے اثبات کیلئے وجدان یا ایک وہبی تصور کی گنجائش باقی رکھی تھی لیکن ہیوم نے اس کی بھی تردید کر دی۔

قانون تعلیل ہیوم کی نظر میں

اوپر میں نے عرض کیا تھا کہ ہیوم کے نزدیک ذہن میں دو قوتیں یعنی "حافظہ" اور "تخیل" ہوتی ہیں۔ حافظے کے تصورات ارتسامات کے مدھم نقوش ہوتے ہیں لیکن تخیل کے تصورات ارتسامات کے زیادہ مدھم نقوش ہوتے ہیں البتہ تخیل میں ایک اضافی قوت یہ بھی پائی جاتی ہے کہ وہ مرکب تصورات کو

تحلیل کرکے مفرد تصورات میں تبدیل کردے اور پھر ان مفرد تصورات سے کوئی نیا مرکب تصور قائم کر لے۔ تخیلاتی قوت ایتلاف تصورات Association of Ideas کا یہ کام تین اصولوں کے تحت کرتی ہے۔

1۔ مشابہت Resemblance: یعنی گلاب کا ایک پھول تصور کیا جائے تو اسی طرح کے ایک اور پھول کی طرف ذہن کا از خود مائل ہونا

2۔ اتصال Contiguity: یعنی ایک شے کے تصور سے اس شے سے جڑی ہوئی کسی دوسری شے کا تصور آنا، مثلاً پھول سے تتلی کا تصور آنا، چوکور سے چاند کا تصور آنا، پروانے سے شمع کا تصور آنا، بیٹے سے باپ کا تصور آنا وغیرہ

3۔ تعلیل/ علت و معلول Causation: یعنی اثر کو دیکھ کر سبب کی طرف ذہن مائل ہونا، جیسے حرارت کو دیکھ کر ذہن کا آگ کی طرف متوجہ ہونا یعنی کسی بھی Effect کو دیکھ کر Cause کی طرف توجہ کا مبذول ہو جانا

ہیوم کہتا ہے کہ یہ تین وہ اصول ہیں جن کے تحت ہماری/ذہن کی قوت متخیلہ یا تخیل کی تخلیقی قوت نئے تصورات پیدا کرتی ہے۔ یعنی یہ ہمارا ذہنی وظیفہ ہے اور ہم عملی زندگی میں مشابہت، اتصال اور تعلیل سے مجبور ہو جاتے ہیں۔

عام طور پر ہم علت کسی شے یا واقعے کے سبب کو کہتے ہیں۔ مثلاً بارش ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا سبب یا علت بادل ہیں اور پانی کی بوندیں معلول ہے۔ اس طرح ہر انسان علت اور معلول کے قانون پر نہایت پختہ یقین رکھتا ہے۔ جہاں تک ہیوم کا تعلق ہے تو ہیوم قانون تعلیل کو پختہ یقین کی بجائے عملی زندگی کی محض ایک ضرورت اور عقیدے کی حد تک تسلیم کرتا ہے۔ قانون تعلیل کی تردید ہیوم کے معروف نظریات میں سے ایک ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر تجربی منطق کی روشنی میں دیکھا جائے تو ہم قانون تعلیل کو منطقی لزوم کے ساتھ ثابت نہیں کر سکتے البتہ اسے عملی زندگی کی ضرورت کے پیش نظر عقیدے کے طور پر ضرور قبول کر سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قانون تعلیل کوئی منطقی لزومہ نہیں ہے کیونکہ اسے منطقی مقدمات سے اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ اگر قانون تعلیل منطقی لزومہ نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ پھر فکری مباحث میں اسے بطور دلیل پیش بھی نہیں کیا جا سکتا، یعنی پھر یہ کوئی حجت ہی نہیں اور نہ اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہیوم نے قانون تعلیل کی تردید کس طرح کی ہے؟

ہیوم کا استدلال بہت سادہ سا ہے، وہ کہتا ہے کہ علت اور معلول یکے بعد دیگرے وقوق پذیر ہوتے ہیں یعنی علت معلول سے پہلے پائی جاتی ہے اور معلول عام طور پر علت کے بعد پایا جاتا ہے۔ مثلاً آگ حرارت کی علت ہے اور حرارت آگ کا معلول ہے۔ آگ ہو گی تو حرارت ہو گی لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ آگ حرارت سے پہلے پائی جارہی ہے۔ اسی طرح حرارت تب ہی ہو گی جب آگ پائی جائے گی، گویا حرارت آگ کے بعد پائی جارہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب ہم کسی مظہر یا منظر کو دیکھتے ہیں تو در حقیقت ہم صرف اس مظہر ہی کو دیکھ رہے ہوتے ہیں یعنی ہمیں ہمارے حواس سے صرف اس مظہر ہی کے Impressions موصول ہو رہے ہوتے ہیں۔ اس مظہر کی علت یا علت اور معلول کے مابین رشتہ ہمیں نظر نہیں آرہا ہوتا یا ہم علت و معلول کے رشتے کے Impressions وصول نہیں کر رہے ہوتے۔ ہم علت میں کسی ایسی شے کو نہیں دیکھتے جو لازمی طور پر معلول کو پیدا کر رہی ہو یعنی علت سے معلول کے وقوع میں کوئی منطقی لزوم نہیں پایا جاتا۔ مثلاً آگ لگتی ہے تو دھواں اٹھتا ہے، چوٹ لگتی ہے تو خون بہتا ہے، بم پھٹتا ہے تو تباہی ہوتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان مثالوں میں ہم دو مظاہر دیکھتے ہیں جن میں سے ایک کو دوسرے کی علت اور دوسرے کو پہلے کا معلول قرار دیتے ہیں۔ ہم ان کے درمیان "اگر" اور "تو" کا تعلق قائم کر لیتے ہیں۔ جیسے دھویں کی علت آگ ہے، خون بہنے کی علت چوٹ ہے اور تباہی کی علت بم ہے۔ بقول ہیوم جب ہم ان مظاہر کو دیکھتے ہیں تو در حقیقت ہم صرف دو مظاہر ہی کو یکے بعد دیگرے دیکھتے ہیں اور سمجھ لیتے ہیں کہ ان کے درمیان لزوم کا تعلق ہے کہ جب بھی "اگر" پایا جائے گا تب "تو" بھی واقع ہو جائے گا۔ مثلاً ہم یہ عمومی اصول بنا لیتے ہیں کہ جب بھی آگ لگے گی تو دھواں لازمی اٹھے گا، چوٹ لگے گی تو زخم سے خون لازمی بہے گا اور بم پھٹے گا تو لازما تباہی مچے گی۔ ہم سمجھ لیتے ہیں کہ ایسا ہرگز ہو ہی نہیں سکتا کہ آگ بھی لگے اور دھواں بھی نہ اٹھے اور بم بھی پھٹ جائے اور تباہی نہ مچے۔ ہمارا ذہن یکے بعد دیگرے واقع ہونے والے دو مظاہر کے درمیان لزوم کا تعلق پیدا کر لیتا ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ پہلا مظہر دوسرے کی علت ہے اور دوسرا مظہر پہلے کا معلول ہے جب کہ حقیقت میں ہم علت میں معلول کو پیدا کرنے والی کی لازمی شے کو نہیں دیکھتے۔

ہم دو مظاہر کے درمیان علیت کا تعلق کیسے قائم کرتے ہیں؟ اس کے جواب میں ہیوم کہتا ہے کہ ہمارا ذہن کسی منطق کی بنیاد پر علیت کا تعلق قائم نہیں کرتا بلکہ وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ ہم عرصہ دراز تک اپنے ارد گرد ان دو مظاہر کو ہمیشہ یکے بعد دیگرے ہی دیکھتے ہیں۔ دو مظاہر کو بار بار یکے بعد دیگرے دیکھنے سے ہمارا ذہن عادی ہو جاتا ہے اور قوت متخیلہ جو مختلف مرکب تصورات کو تشکیل دیتی ہے، یہ تصور پیدا کر دیتی ہے

کہ علت و معلول کے درمیان لازماً کوئی منطقی لزوم پایا جاتا ہے۔ یہ سراسر ہمارے ذہن کی کاریگری ہوتی ہے جو ہمارے اندر علیت کا تصور پیدا کر دیتی ہے۔ لہٰذا تجربی منطق کی بنیادوں پر معلول کیلئے علت کا ہونا کوئی لازمی امر نہیں، معلول علت کے بغیر بھی پایا جا سکتا ہے۔ یعنی یہ عین ممکن ہے کہ دھوپ نکلے تو سردی ہو جائے، تکلیف پہنچے تو خوشی محسوس ہو، بطخ کے انڈے سے مرغی کا چوزہ نکل آئے، شیرنی کے بطن سے بکری پیدا ہو جائے وغیرہ وغیرہ!

مسلمانوں میں اشاعرہ اور خصوصاً حضرت امام غزالیؒ بھی قانون تعلیل کی تردید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ضروری نہیں کہ کسی علت سے ہمیشہ ایک ہی معلول پیدا ہو۔ غزالی بھی یہی کہتے ہیں کہ علیت صرف دو مظاہر کے یکے بعد دیگرے وقوع کا نام ہے اور بس۔۔۔ان دو مظاہر کے درمیان کوئی منطقی لزوم نہیں پایا جاتا۔ لیکن ہیوم اور غزالی کے فلسفے میں فرق یہ ہے کہ امام غزالی کے نزدیک علیت اس انداز میں وجود رکھتی ہے کہ خدا عموماً ایک جیسی علل سے ایک جیسے معلولات پیدا فرماتا رہتا ہے۔

> Imam Ghazali explained that because God is usually seen as rational, rather than arbitrary, his behavior in normally causing events in the same sequence (i.e., what appears to us to be efficient causation) can be understood as a natural outworking of that principle of reason, which we then describe as the laws of nature. Properly speaking, however, these are not laws of nature but laws by which God chooses to govern his own behaviour (his autonomy, in the strict sense) – in other words, his rational will.

قوانین فطرت خدا نے اس طرح بنائے ہیں کہ عموماً ایک جیسی علل سے ایک جیسے معلولات پیدا ہوتے ہیں لیکن علت سے معلول کوئی منطقی لازمہ نہیں بلکہ صرف ایک امر ربی ہے، خدا جب چاہے مختلف علتوں سے مختلف معلولات پیدا کر دے۔ مثلاً وہ چاہے تو انسانی بطن سے پرندے کو پیدا کر دے اور چاہے تو پرندے کے بطن سے انسان کو پیدا کر دے۔ ہیوم اور غزالی دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ علیت ہمارے ذہن کی پیداوار ہے لیکن ہیوم علیت کی تردید تجربیت پرستی کے فلسفے کی بنیاد پر کرتا ہے جب کہ غزالی علیت کی تردید کلامی بنیادوں پر کرتے ہیں۔

استقرائی منطق میں جزوی مشاہدات سے ایک کلی نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ مثلاً آپ نے کوے دیکھنے شروع کیے اور دس سال پاکستان کے مختلف شہروں کے کوے دیکھے۔ آپ نے دیکھا کہ دس سال میں دیکھے گئے لاکھوں کوے سیاہ تھے۔ اس سے آپ نے یہ نتیجہ اخذ کر لیا کہ "تمام" کوے سیاہ ہوتے ہیں۔ یہ ہے

استقرائی منطق کہ آپ نے محدود مشاہدات یا جزویات سے ایک عمومی یا کلی اصول (نتیجہ) اخذ کر لیا۔ ہیوم کہتا ہے کہ استقرائی منطق کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ اس سے حاصل کیا گیا نتیجہ سو فیصد قطعیت، یقین اور منطقی لزوم نہیں رکھتا۔ آپ کی دس سالہ محنت پر پانی پھیرنے کیلئے محض ایک عدد سفید کوا ہی کافی ہے۔ عین ممکن ہے کہ آپ افغانستان جائیں اور وہاں کوئی سفید کوا دیکھ لیں۔ سفید کوا دیکھتے ہی آپ کا اخذ کیا گیا نتیجہ کہ تمام کوے سیاہ ہوتے ہیں، پاش پاش ہو جائے گا۔ دس سال میں پچاس لاکھ سیاہ کوے دیکھنے کے باوجود آپ یہ کہنے میں حق بجانب نہیں ہوں گے کہ "میں دس سال میں پچاس لاکھ کوے دیکھ چکا ہوں، ان میں سے کوئی بھی کوا سفید نہیں تھا، پس ثابت ہوتا ہے کہ سفید کوا ہوتا ہی نہیں۔" آپ ایسا کہنے میں حق بجانب اس لئے نہیں کیونکہ آپ نے دنیا کے تمام کوے دیکھے ہی نہیں!

جب تک آپ نے سفید کوا نہیں دیکھا تب تک حسن ظن کی حد تک آپ کا اخذ کردہ نتیجہ کہ تمام کوے سیاہ ہوتے ہیں، ضرور درست تھا لیکن یہ محض گمان غالب کی حد تک ہی درست تھا، کوئی منطقی حقیقت ہر گز نہیں تھا۔ جب تک آپ نے سفید کوا نہیں دیکھا تب تک آپ کا اخذ کردہ نتیجہ عملی زندگی کیلئے تو قابل قبول ہو سکتا ہے لیکن منطق اور فکری سطح پر یہ قطعیت سے عاری ہے۔ غرض یہ تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ استقرائی منطق کے نتائج میں حتمیت نہیں ہوتی۔ استقرائی منطق میں حتمیت اس وجہ سے نہیں پائی جاتی کیونکہ اس کی بنیاد ہی قانون یکسانی فطرت اور قانون تعلیل پر ہے اور یہ دونوں بنیادی قوانین یا بنیادی مقدمات حتمیت سے عاری ہیں اور اپنے اندر کوئی منطقی لزوم نہیں رکھتے۔

مختصراً یہ کہ ہیوم کے نزدیک علیت درحقیقت مقارنت اور مشابہت ہی کی طرح ہماری Imagination (قوت متخیلہ/ذہن) کی کارفرمائی ہے۔ عملی زندگی میں درجہ ظن میں اس پر اعتبار تو کیا جا سکتا ہے لیکن منطقی سطح پر علت و معلول کا تعلق غیر ثابت شدہ ہے۔

تصورِ خدا

مذہبی عقائد کی تنقید پر ہیوم نے جتنا کچھ بھی تحریر کیا اس کا اثر آنے والے تقریباً تمام فلاسفہ نے قبول کیا ہے۔ مذہب کے ناقدانہ جائزے میں ہیوم نے فلسفیانہ سطح پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مذہبی عقائد یا مذہبی علم کو محض ایک غیر ثابت شدہ حقیقت کے طور پر تو قبول کیا جا سکتا ہے لیکن عقلی و منطقی حوالے سے انہیں جسٹیفائے نہیں کیا جا سکتا۔ مذہب پر ہیوم کی تنقید ہمیشہ سے موضوع بحث رہی ہے اور تاحال اس بابت کوئی حتمی رائے اختیار نہیں کی جا سکی کہ آیا وہ ملحد تھا اور اس نے مذہب دشمنی میں یہ سب کچھ تحریر کیا یا پھر اس

کا مقصد صرف ایک سچے متشکک کی طرح مذہبی عقائد کی محض غیر معقولیت کو فکری سطح پر واضح کرنا تھا۔ وہ خدا کے وجود کا منکر تھا یا نہیں، سے قطع نظر یہ بات مسلمہ ہے کہ اس کی تحاریر مذہب پر کسی ایٹمی حملے سے کم تصور نہیں کی جاتیں۔

اگر خدا موجود ہے تو اس کی موجودگی کوئی قطعی نا قابل تردید حقیقت ہے یا اس کا وجود ظنی ہے؟ خدا کو ماننے والے کسی ایک بھی شخص نے کبھی ایسا نہیں کہا کہ وجود باری ایک ظنی حقیقت ہے بلکہ تمام مناطقہ و فلاسفہ نے ہمیشہ اسے ایک قطعی اور نا قابل تردید حقیقت گردانا ہے لیکن ہیوم کہتا ہے کہ اگر خدا موجود ہو بھی تو وہ کوئی نا قابل تردید حقیقت نہیں۔ منطقی زبان میں یہ سوال یوں پیش کیا جاتا ہے کہ آیا وجودِ باری تعالیٰ واجب ہے یا ممکن؟ اور جواباً کہا جاتا ہے کہ خدا کا وجود واجب یا لازم یا ضروری ہے یا پھر خدا واجب الوجود ہے لیکن ہیوم نے کہا کہ اگر خدا ہے تو محض ممکن الوجود ہے واجب الوجود نہیں۔

آپ میز کو دیکھتے ہیں تو ذہن بڑھی کی طرف جاتا ہے جس نے اپنی مہارت سے اسے بنایا ہو۔ آپ کبھی بھی یہ نہیں کہتے کہ یہ میز خود بخود بن گیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ میز اپنے وجود کیلئے بڑھی کا محتاج ہے۔ ایسا وجود جو اپنی موجودگی کیلئے کسی دوسرے وجود کا محتاج ہو، قائم بالغیر کہلاتا ہے۔ اسے قائم بالغیر اسی لئے کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا قیام کسی غیر پر منحصر ہوتا ہے یعنی یہ وجود اپنی موجودگی کی توجیہ Explanation خود نہیں کر سکتا یعنی اس کی توجیہ اس کے اندر نہیں بلکہ خارج سے آتی ہے۔ کائنات میں موجود ہر شے قائم بالغیر ہے کیونکہ کوئی بھی شے اپنے وجود کی توجیہ خود نہیں کرتی، کوئی بھی شے زبان حال سے یہ نہیں کہتی کہ میں خود بخود بن گئی ہوں بلکہ ہر شے زبان حال سے یہی کہتی ہے کہ میرا کوئی بنانے والا ہے۔

قائم بالغیر کا الٹ قائم بالذات ہے۔ قائم بالذات ایسی ہستی کو کہتے ہیں جس کا وجود کسی غیر پر منحصر نہ ہو یعنی جس کی توجیہ خود اس کے اندر ہوتی ہے، وہ اپنی Explanation کیلئے کسی دوسرے وجود کا محتاج نہیں ہوتا۔ تمام مذاہب کے مطابق قائم بالذات ہستی صرف ایک ہے اور وہ خدا تعالیٰ ہے۔

قائم بالغیر اور قائم بالذات کی طرح دو اصطلاحات اور بھی ہیں، ممکن الوجود اور واجب الوجود۔

کیا یہ ممکن ہے کہ آپ کوئی ایسی کتاب لکھیں جس کے سارے صفحات خالی ہوں، یعنی ایک خالی کتاب؟ جی بالکل، آپ اگرچہ ایسی کتاب نہیں لکھیں گے لیکن میرا مقصد صرف اتنی بات سمجھانا ہے کہ ایسی خالی کتاب کا وجود ناممکن نہیں ہے، کوئی بھی چاہے تو لکھ سکتا ہے۔ یعنی ایک خالی کتاب محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے۔ لہٰذا ایسی شے جس کا وجود محال نہ ہو، ممکن الوجود کہلاتی ہے۔ یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ اگرچہ

خالی کتاب کسی نے نہیں لکھی لیکن اس سے اُس خالی کتاب کے موجود ہو سکنے کے امکان میں، یعنی اس کے ممکن الوجود ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ہماری پوری کائنات ممکن الوجود ہے۔ ناصرف ممکن الوجود بلکہ فی الواقع موجود ہے۔ اوپر میں نے عرض کیا کہ ہر وہ شے جس کا وجود محال نہ ہو وہ ممکن الوجود ہوتی ہے۔ اس کی مزید وضاحت یوں ہے کہ ہر وہ شے ممکن الوجود ہے جس کی موجودگی کو فرض کرنے سے کوئی منطقی تضاد لازم نہ آتا ہو۔ مثلاً خالی کتاب کے وجود کو جب ہم تصور کرتے ہیں تو اس سے کوئی منطقی تضاد لازم نہیں آتا۔ اسی طرح میں ایک ایسی کتاب فرض کرتا ہوں جس کے تمام صفحات سیاہ رنگ کے ہیں۔ ایسی کتاب اگرچہ موجود تو نہیں لیکن اسے فرض کرنے پر کوئی منطقی تضاد بھی لازم نہیں آتا پس ہم کہتے ہیں کہ یہ سیاہ کتاب ممکن الوجود ہے۔ سیاہ کتاب کا امکان ہے۔ سیاہ کتاب ممکن ہے۔ ممکن الوجود ہمیشہ قائم بالغیر ہوتا ہے۔

واجب الوجود کی طرف آنے سے پہلے میں ممکن الوجود کے الٹ کی طرف آتا ہوں۔ ممکن الوجود کا الٹ "محال" یا "محال بالذات" ہے۔ محال بالذات ایسی شے کو کہتے ہیں جس کی موجودگی کسی منطقی تضاد کو لازم کرے۔ مثلاً ایک گول مستطیل، یا مستطیل دائرہ۔ ایسا کوئی دائرہ وجود نہیں رکھ سکتا جو چار کونوں والا ہو کیونکہ دائرے کا مطلب ہی ایک ایسی شکل ہے جس کا کوئی کونہ یا کنارہ نہ ہو۔ محال بالذات شے چونکہ منطقی تضاد کو جنم دیتی ہے لہٰذا وہ کبھی وجود میں نہیں آسکتی۔

رہا واجب الوجود، تو واجب الوجود سے مراد ایسا وجود ہے جس کی موجودگی ضروری اور عدم موجودگی محال ہو۔ یہاں ضروری سے مراد لازم ہے اور یہ لزوم منطقی لزوم ہے یعنی واجب الوجود سے مراد ایسا وجود ہے جس کی موجودگی لازم اور عدم موجودگی محال ہو۔ واجب الوجود ہمیشہ قائم بالذات ہوتا ہے اور ایسی ہستی صرف خدا تعالیٰ کی ہستی ہے کہ جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہیں بلکہ ہر وجود اپنی موجودگی کیلئے اس کا محتاج ہے اور صرف خدا تعالیٰ ہی کی ہستی ہے کہ جس کی عدم موجودگی محال اور وجود منطقی لزومہ ہے۔

لیکن تاریخ انسانی میں نہایت وضاحت کے ساتھ پہلی بار ہیوم نے یہ دعویٰ کیا کہ اگر خدا ہے تو وہ واجب الوجود نہیں بلکہ ممکن الوجود ہے یعنی اس کی موجودگی منطقی لزوم کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی۔ سادہ لفظوں میں اس نے یہ کہا کہ خدا کے بغیر بھی ہم اس کائنات کی توجیہ کر سکتے ہیں اور خدا اگر موجود ہے تو وہ ایسا خدا ہے جو مر بھی سکتا ہے۔ کسی بھی ممکن الوجود کے بارے میں ہم جو کچھ فرض کر سکتے ہیں وہ خدا کے بارے میں بھی فرض کر سکتے ہیں۔ ہیوم نے اس حوالے سے بحث نہیں کی کہ خدا موجود ہے یا نہیں بلکہ اس نے جو کہا وہ یہی کچھ تھا کہ اگر خدا ہے بھی سہی تو اس کا وجود منطقی طور پر غیر ثابت شدہ ہے، ممکن ہے وہ موجود ہو اور ممکن ہے

کہ موجود نہ ہو۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہیوم کے نزدیک خدا واجب الوجود نہیں۔

لیکن ہیوم وجوبِ خدا کا انکار کس بنیاد پر کرتا ہے؟

"Nothing is demonstrable, unless the contrary implies a contradiction. Nothing, that is distinctly conceivable, implies a contradiction. Whatever we conceive as existent, we can also conceive as non-existent. There is no being, therefore, whose non-existence implies a contradiction.

(…) the mind can at least imagine him {the Deity) to be non-existent, or his attributes to be altered."(319)

وہ کہتا ہے کہ ہم نے جتنے بھی موجودات دیکھے ہیں ان میں سے کسی ایک بھی وجود کی موجودگی سے انکار پر کوئی منطقی تضاد لازم نہیں آتا لہٰذا تجربی بنیادوں پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ وجود جو بھی ہو گا اس کے انکار پر منطقی تضاد لازم نہیں آئے گا۔ اسی طرح اگر ہم خدا کی عدم موجودگی کا تصور کریں تو تب بھی کوئی منطقی تضاد لازم نہیں آتا لہٰذا خدا کی عدم موجودگی بھی " ممکن " ہے۔ یعنی ہیوم کے نزدیک خدا کی موجودگی اور عدم موجودگی، دونوں کا امکان ہے اور دونوں کا امکان برابر ہے۔ اور اس کے مطابق خدا کی صفات میں بھی تغیر آ سکتا ہے۔ گویا ہیوم جسے خدا مانتا ہے اسے جائے حوادث بھی سمجھتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہیوم کا خدا محل حوادث ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جب خدا کی موجودگی اور عدم موجودگی دونوں کو تصور کرنے سے کوئی منطقی تضاد لازم نہیں آتا تو ثابت ہوا کہ خدا کا وجود واجب نہیں ہے! وہ ممکن الوجود ہے۔

یہاں سوال پیدا ہوا کہ اگر خدا کا وجود واجب نہیں یا خدا واجب الوجود نہیں تو اس سے نتائج کیا نکلتے ہیں؟ اس کا سب سے زیادہ توجہ طلب نتیجہ، جو خود ہیوم نے نکالا، یہ ہے کہ ہم اس کائنات کی توجیہ بغیر خدا کے بھی کر سکتے ہیں، اگر خدا قدیم ہے تو پھر ہم کائنات کو بھی قدیم مان سکتے ہیں۔

ہیوم نے وجودِ باری تعالیٰ کے دلائل پر جتنے بھی اعتراضات وارد کئے ان کی بنیاد اس کا یہی وہم تھا! جس کے سبب اس نے تشکیک کو اس کی انتہا تک پہنچا دیا اور آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ خود اپنے اور اس کائنات ہی کے وجود کو مشتبہ کر دیا۔

تصور خدا کے بارے میں ہیوم کہتا ہے کہ خدا کا تصور ہماری قوت متخیلہ کی پیداوار ہے جسے ہم عقیدے کے طور پر تو مان سکتے ہیں لیکن عقل کے ساتھ ثابت نہیں کر سکتے۔ اس کے بقول ہم خدا کو سمجھ نہیں سکتے اور اس کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں جان سکتے کہ اس کا ایک تصور ہمارے ذہن نے از خود گھڑ لیا ہے۔

ہمارے ذہن کا خود تراشیدہ تصور خدا اتنا سادہ ہے کہ جس میں نہ تو کوئی صفت موجود ہے اور نہ کوئی اور شے، بس ایک مجرد تصور ہے جس کے بارے میں ہم کوئی معلومات کہیں سے حاصل بھی نہیں کر سکتے۔ اس پر اعتراض یہ بنتا ہے کہ ہمارا تصور خدا تو اتنا سادہ نہیں جتنا ہیوم نے کہا، بلکہ ہم خدا کو رحمان ور حیم، فیاض و کریم اور غرض بہت سی دوسری صفات سے متصف مانتے ہیں، پھر بھلا ہیوم تصور خدا کو بمثل کورا کاغذ کس طرح قرار دے سکتا ہے! اگر ہیوم کے فطرت انسانی کے تصور کو بغور سمجھا جائے تو اس سوال کا جواب اس کے ہاں یہ ملے گا کہ دراصل ہم خدا کو خود پر قیاس کر لیتے ہیں اور جو جو خصوصیات ہمارے اندر ہیں، خدا کو بھی انہی صفات سے متصف کر دیتے ہیں البتہ ہماری اور خدا کی صفات میں ہم محض اتنا فرق برقرار رکھتے ہیں کہ ہم اپنی صفات کو محدود اور عطائی جبکہ خدا کی صفات کو لامحدود اور ذاتی سمجھ لیتے ہیں۔ جو کچھ بھی ہم میں محدود پیمانے پر موجود ہوتا ہے، اسے ہم خدا میں لامحدود پیمانے پر مان لیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ خدا کا وجود اور صفات دونوں ہمارے اپنے ذہن کی پیداوار ہیں۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہمارا ذہن از خود تصور خدا کو کیسے تشکیل دیتا ہے؟

اس کے جواب میں ہیوم کہتا ہے کہ یہ تو واضح ہے کہ ہمارے پاس علم کا ایک ہی ذریعہ ہے جو تجربہ ہے اور یہ بھی واضح ہے کہ ہم نے خدا کا تجربہ نہیں کیا پس خدا کا تصور کہیں باہر سے ہمارے اندر نہیں آ سکتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خدا کا تصور ہمارے ذہن ہی کی پیداوار ہے۔ دراصل ہم دنیا کا مشاہدہ کرتے ہیں، مختلف تجربات سے گزرتے ہیں، کائنات اور فطرت سے براہ راست رابطے میں رہتے ہیں۔ جس سے ہماری قوت متخیلہ علیت کا شکار ہو جاتی ہے اور ہم علت اور معلول کا تصور قائم کر لیتے ہیں، اس پر مستزاد یہ کہ علت اور معلول کے درمیان کوئی منطقی لزوم قائم کر لیتے ہیں۔ پھر ہماری قوت متخیلہ کہتی ہے کہ ضرور اس کائنات کو بھی کسی نے بنایا ہو گا پس ہم خدا کا تصور قائم کر لیتے ہیں اور بعد ازاں اپنی صفات خدا کو تفویض کر کے اسے پوجنے لگ جاتے ہیں۔ ہماری یہ ساری کاروائی خود ہمارے لئے تو اہم ہو سکتی ہے لیکن کسی دوسرے پر خدا کا وجود ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

اپنے اس تشکیکی فلسفے کی بنیاد پر ہیوم نے وجود باری تعالیٰ کے کلامی دلائل پر اعتراضات وار کئے ہیں اور ان دلائل کی خامیاں واضح کر کے یہ باور کروانے کی کوشش کی ہے کہ انسان کے پاس بلاآخر تشکیک ہی بچتی ہے۔ دلائل وجود باری میں سے جن دلائل پر ہیوم نے سب سے زیادہ بحث کی ہے ان میں کونیاتی دلیل، غایتی دلیل (ڈیزائن آرگومینٹ) اور معجزات شامل ہیں۔

دلائل وجودِ باری تعالیٰ پر ہیوم کے اعتراضات

کونیاتی دلیل یہ ہے کہ ہر معلول کی ایک علت ہوتی ہے یعنی ہر مخلوق کا ایک خالق ہوتا ہے۔کائنات کی ہر شے، ہر Effect کا کوئی نہ کوئی Cause ہے اور اسی طرح یہ سلسلہ پیچھے کی طرف چلتا جاتا ہے۔ایک وقت ایسا آتا ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ اگر ہر شے کو کوئی نہ کوئی بنانے والا ہوتا ہے تو پھر کائنات کو کس نے بنایا؟ یعنی بات اس پوری کائنات کی علت تک پہنچ جاتی ہے۔اس مقام پر تمام اہل ایمان یہ کہتے ہیں کہ کائنات کی علت خدا ہے لیکن اس مقام پر ہیوم دلیل کونی پر اعتراضات کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس دلیل سے خدا کا وجود منطقی لزوم کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا۔وہ کہتا ہے کہ جتنا امکان خدا کے وجود کا ہے اتنا ہی امکان اس کی عدم موجودگی کا بھی ہے۔ہم اس بحث کو فیصل، جو ایک مومن ہے، اور ہیوم، جو ایک متشکک ہے،کے مکالمے کی صورت میں تحریر کریں تو زیادہ مناسب رہے گا۔

فیصل: ہر معلول Effect کی ایک علت Cause ہوتی ہے

کائنات ایک معلول ہے

پس ثابت ہوا کہ کائنات کی بھی کوئی علت ہے، وہی خدا ہے

ہیوم: واہ۔۔۔بہت خوب میرے دوست! لیکن اس سے وجود باری منطقی لزوم کے ساتھ ثابت نہیں ہوا۔ کیونکہ آپ نے قوانین تعلیل و یکسانی فطرت کی بنیاد پر نتیجہ اخذ کیا ہے جبکہ ان دونوں قوانین کی بنیاد پر نکالے گئے نتائج میں منطقی لزوم نہیں پایا جاتا لہٰذا میں یہ کہوں گا کہ اس دلیل سے زیادہ سے زیادہ خدا کا امکان ثابت ہوا ہے، اس کا وجود نہیں۔

لیکن چلیں بات کو آگے بڑھانے کیلئے میں فرض کر لیتا ہوں کہ علیت کا قانون منطقی لزوم رکھتا ہے۔ آپ نے کہا کہ کائنات کو خدا نے وجود بخشا ہے تو میرا سوال یہ ہے کہ پھر خدا کی علت کیا ہے، خدا کو کس نے پیدا کیا؟

فیصل: خدا کو کسی نے پیدا نہیں کیا بلکہ ہر شے کو اسی نے پیدا کیا ہے۔

ہیوم: لیکن ابھی تو آپ کہہ رہے تھے کہ ہر معلول کی کوئی علت ہوتی ہے تو اس اصول پر خدا کی بھی کوئی علت ہونی چاہیئے!

فیصل: اگرچہ میں نے یہ مقدمہ قائم کیا تھا کہ ہر معلول کیلئے علت لازم ہے لیکن خدا کیلئے علت لازم نہیں ہے۔ خدا اس سے مستثنیٰ ہے۔آپ یقینا اس کی وجہ پوچھیں گے۔ وجہ یہ ہے کہ خدا علت اولیٰ (واجب

الوجود) ہے اس لئے اس کی کوئی علت نہیں ہو سکتی۔ وہ لم یلد ہے۔

ہیوم: آپ نے خدا پر آ کر علل کا سلسلہ روک کیوں دیا؟ یہ تو خود آپ کے مقدمے کی خلاف ورزی ہے!

فیصل: یہ ہر گز میرے مقدمے کی خلاف ورزی نہیں ہے، میرا مقدمہ یہ تھا کہ ہر "معلول" کیلئے علت کا وجود ضروری ہے اور کائنات ایک معلول ہے۔ میں نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ خدا بھی معلول ہے۔ اگر میں خدا کو معلول کہتا تو تب آپ یہ اعتراض وارد کرنے میں حق بجانب تھے۔ میں نے تو صرف کائنات کو معلول قرار دیا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ کائنات اپنی توجیہ خود نہیں کر سکتی۔ اس کی توجیہ کیلئے ضروری ہے کہ اس سے ماورا کسی وجود کو تسلیم کیا جائے جو واجب الوجود ہو۔

ہیوم: علت اولیٰ کو آپ واجب الوجود کس بنیاد پر قرار دے رہے ہیں؟

فیصل: جناب! اس بنیاد پر کہ اگر ہم علل کے سلسلے کو خدا پر روکیں نہیں تو اس سے تسلسل لازم آتا ہے اور تسلسل محال ہے۔

ہیوم: اگر تسلسل محال ہے تو پھر آپ خدا کو کیوں ازلی مانتے ہیں! اگر خدا کو ازلی ماننا غیر منطقی نہیں تو پھر کائنات کو ازلی ماننا بھی غیر منطقی نہیں۔ اگر آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ خدا ہمیشہ سے موجود ہے تو میں بھی یہ کہنے میں حق بجانب ہوں کہ کائنات بھی ہمیشہ سے موجود ہو سکتی ہے۔ اگر خدا کیلئے تسلسل محال نہیں تو کائنات کیلئے محال کیسے ہو سکتا ہے!

فیصل: کائنات کیلئے علل کا تسلسل محال ہے لیکن خدا کیلئے قدم محال نہیں بلکہ واجب ہے۔

کائنات کیلئے قدم محال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کائنات زبان حال سے خود بتاتی ہے کہ اس کا کوئی خالق ہونا چاہئے۔ ویسے تو اب بگ بینگ کے نظریئے پر سائنسدانوں کے بے انتہا یقین سے ملحدوں کو بھی ابتدائے کائنات پر یقین ہو چکا ہے لیکن چلئے منطق محض کی سطح پر بات کرتے ہیں۔ کائنات قدیم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس طرح کائنات کی کوئی ابتداء نہیں ہو گی اور جس کی کوئی ابتداء نہ ہو وہ شے موجود ہی نہیں ہو سکتی۔ اگر کائنات کی ابتداء نہیں تو پھر تو گویا کائنات کا کوئی وجود ہی نہیں! لیکن چونکہ کائنات موجود ہے پس لازم ہے کہ اس کی کوئی ابتداء ہو۔ ضرور اسے کسی قادر مطلق صاحب شعور ہستی نے ابتداء دی ہے یا وجود بخشا ہے اور میرے نزدیک وہی خدا ہے۔ قدامت یا تسلسل خالص ریاضی میں تو فرض کیا جا سکتا ہے لیکن حقیقت میں اس کا وجود نہیں ہو سکتا۔

اب آتے ہیں دوسری بات کی طرف۔ خدا کیلئے تسلسل محال نہیں ہے۔ کائنات کے برعکس خدا قدیم ہو

سکتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر خدا کا بھی کوئی بنانے والا ہو گا تو پھر اس بنانے والے کا بھی کوئی بنانے والا ہو گا اور پھر مزید اس خالق کا بھی کوئی خالق ہو گا اور پھر مزید اس خالق کا کوئی خالق ہو گا۔ اس طرح خالقوں کا سلسلہ چلتا جائے گا۔ تو پہلے ہمیں یہ طے کرنا ہو گا کہ خالقوں کا یہ سلسلہ کہاں جا کر رکتا ہے۔

ہیوم: آپ خالقوں کے سلسلے کو روکنا چاہتے ہی کیوں ہیں، اسے چلنے کیوں نہیں دیتے؟

فیصل: خالقوں کے سلسلے کو روکنا منطقی مجبوری ہے، عین اسی طرح جس طرح کائنات کی علتوں کو روکنا ضروری تھا۔ کیونکہ اگر خالقوں کا سلسلہ چلتا جائے تو پھر خالقوں کا تسلسل لازم آتا ہے۔ اور پھر وہی مسئلہ کھڑا ہو جاتا ہے جو کائنات کی بابت پیدا ہوا تھا۔

ہیوم: گویا آپ کا مدعا یہ ہے کہ خدا واجب الوجود Necessary Being اور قائم بالذات Self-Existant ہے جبکہ کائنات ممکن الوجود Probable Being اور قائم بالغیر Contingent Being ہے؟

فیصل: جی بالکل میں یہی کہنا چاہ رہا تھا۔

ہیوم: لیکن میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ جس اصول پر آپ نے خدا کو واجب مانا اسی اصول پر کائنات بھی واجب الوجود اور قائم بالذات ہو سکتی ہے۔

> "But further, why may not the material universe be the necessarily existent Being, according to this pretended explication of necessity?" (320)

فیصل: مثلاً، وہ کیسے؟

ہیوم: وہ اس طرح کہ اب تک آپ کائنات کو بحثیت مجموعی لیتے آ رہے ہیں۔ آپ نے کائنات کو ایک عدد مجموعہ علل a WHOLE of Effects گردانا ہے اور پھر اس مجموعے کی علت کے طور پر خدا کو پیش کیا ہے۔ میرا مدعا یہ ہے کہ ہمیں کائنات کو ایک مجموعہ علل نہیں سمجھنا چاہئے کیونکہ ہمارا مشاہدہ تو یہ بتاتا ہے کہ کائنات کے اندر پائے جانے والے تمام معلولات کی علتیں جدا جدا ہیں۔ اس لئے اس مجموعے کی صرف ایک عدد علت A Single Cause تلاش کرنا غلط ہے۔ بالفرض دس لوگ کراچی سے لاہور آتے ہیں تو لغوی اعتبار سے آپ کا یہ کہنا درست ہے کہ ایک گروہ A WHOLE کراچی سے لاہور آیا۔ لیکن اگر آپ یہ کہیں کہ اس گروہ یا دس افراد کے لاہور آنے کی وجہ/غرض/علت ایک ہی تھی تو آپ کی یہ بات منطقی طور پر غیر ثابت شدہ ہو گی کیونکہ عین ممکن ہے کہ کوئی فرد نوکری کی غرض سے آیا ہو، دوسرا فرد شادی کیلئے آیا ہو اور تیسرا فرد ہمارا مکالمہ سننے آیا ہو۔ تو میرے دوست اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ہر معلول کی ایک علت ہوتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی سلسلہ علل کی علت، صرف ایک ہی ہو۔ جس طرح اس بات کا امکان موجود ہے

کہ دس افراد کی اغراض مختلف ہوں گی عین اسی طرح اس بات کا امکان بھی موجود ہے کہ کائنات کی علتیں زیادہ ہوں۔ غرض اگر خدا ایک ہو سکتا ہے تو دس بھی ہو سکتے ہیں!

"The WHOLE, you say, wants a cause. I answer, that the uniting of these parts into a whole, like the uniting of several distinct counties into one kingdom, or several distinct members into one body, is performed merely by an arbitrary act of mind, and has no influence on the nature of things. Did I show you the particular cause of each individual in a collection of twenty particles of matter, I should think it very unreasonable, should you afterwards ask me, what was the cause of the whole twenty. This is sufficiently explained in explaining the cause of the parts."(321)

فیصل: نہیں، کسی مجموعہ علل کی علت واحدہ تلاش کرنا غیر منطقی نہیں ہے۔ اگر تمام افراد کی اغراض مختلف بھی ہوں تب بھی ان کی غرضِ واحد (ضرورت۔سب افراد کسی نہ کسی ضرورت کے تحت ہی لاہور آئے تھے) کا سوال متعلقہ اور عین منطقی ہی رہے گا۔ آپ نے ہر ہر فرد کی غرض کی توجیہ تو کر دی لیکن ان تمام افراد کی بہ یک وقت نقل مکانی کی توجیہ کون کرے گا؟؟؟ قبلہ! خدا ایک ہی ہو سکتا ہے کیونکہ اگر علت اولیٰ ایک سے زائد ہوں یا خدا ایک سے زیادہ ہوں تو پھر کائنات میں بگاڑ ہونا تھا۔

ہیوم: جناب اطلاعاً عرض ہے کہ ہماری تمام تر بحث صرف اسی وجہ سے چل سکی ہے کہ میں نے قانون تعلیل کو منطقی طور پر جائز فرض کر لیا تھا۔ اب میں اس بحث کو نئے سرے سے شروع کرتا ہوں اور قانون تعلیل کے جواز پر سوال اٹھاتا ہوں! قانون تعلیل غیر ثابت شدہ ہے، گویا کسی بھی علت سے کوئی بھی معلول پیدا ہو سکتا ہے!

"Any thing may produce any thing. Creation, annihilation, motion, reason, volition; all these may arise from one another, or from any other object we can imagine."(322)

فیصل: گویا آپ یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ مرغی کے انڈے سے بطخ بھی نکل سکتی ہے اور ٹھنڈے پانی کے ساتھ نہانے پر جسم جھلس کر راکھ بھی ہو سکتا ہے؟ گویا آپ کے مطابق یہ عین ممکن ہے کہ آپ کو حمل ہو جائے اور برٹرینڈ رسل پیدا ہو جائے؟

ہیوم: جی بالکل! یہ ممکن ہے۔ اگر ایسا ہوا تو یہ خلافِ قانون فطرت نہیں ہوگا، اور نہ یہ کوئی معجزہ ہوگا۔ یہ ایک نارمل بات ہوگی!

فیصل: آپ کی بات نا صرف مزاحیہ بلکہ توجہ طلب بھی ہے۔ یاد دہانی کرواتا چلوں کہ ابھی تک آپ نے ایک بات پر غور نہیں کیا۔ میں نے عرض کیا تھا کہ کائنات تو معلول ہے لیکن خدا معلول ہے ہی نہیں اس لئے اس کی علت کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ دیکھئے! ہم نے کائنات کو دیکھا تو کائنات نے بزبان حال ہم سے تقاضا کیا کہ اس کا کوئی خالق ہے، خالق کوئی باشعور، قادر مطلق اور صاحب ارادہ ہستی ہے جس نے اسے عدم سے وجود بخشا۔ لیکن ہم نے خالقِ کائنات کو تو دیکھا ہی نہیں، تو یہ سوال ہی درست نہیں کہ اسے پیدا کس نے کیا! آپ کا یہ مطالبہ کہ علت اولیٰ کی علت بتائی جائے، اسی لئے منطقی طور پر درست نہیں۔ جتنا کہ ہم خدا کو جانتے ہیں اس کے مطابق خدا لامحدود ہے۔

ہیوم: آپ کی اس ساری تقریر میں داخلی تضاد پایا جاتا ہے۔ ایک طرف آپ نے کہا کہ ہم نے خدا کو دیکھا ہی نہیں۔ دوسری طرف آپ نے فرمایا کہ خدا لامحدود ہے۔ جب آپ نے اسے دیکھا نہیں تو اس کے بارے میں یہ کیسے جان لیا کہ وہ لامحدود ہے۔

فیصل: جو میں نے یہ عرض کیا کہ ہم نے خدا کو دیکھا نہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ ہم جس نوعیت کا مشاہدہ اس کائنات کا کرتے ہیں، اس طرح حواس سے خدا کا ادراک نہیں کر سکتے۔ اور جو میں نے یہ عرض کیا کہ وہ لامحدود ہے تو اس سے مراد یہ نہیں تھا کہ میں نے اسے دیکھ کر یہ نتیجہ اخذ کیا، بلکہ خود اسی کائنات کے مشاہدے نے مجھ سے تقاضا کیا کہ میں اس کے خالق کو لامحدود مانوں۔ غرض ان دونوں باتوں میں تضاد نہیں ہے۔ ایک طرف مشاہدہ ہے اور دوسری طرف منطق۔

ہیوم: یہ بتایئے کہ خدا لامحدود کس طرح ہے؟

فیصل: میں (انسان) نے کائنات کو دیکھا، اور جہاں تک دیکھا، یہی دیکھا کہ کائنات کی کوئی حد نہیں ہے اور اس میں بلا کا ڈیزائن موجود ہے۔ پس اس کائنات نے بزبان حال تقاضا کیا کہ اس کا جو بھی خالق ہو، اس کے پاس لامحدود طاقت اور قدرت ہونی چاہئے۔

ہیوم: انسان نے کائنات کی حد نہیں دیکھی تو انسان کا یہ دعویٰ ہی محل نظر ہے کہ کائنات لامحدود ہے! ممکن ہے کائنات محدود ہو۔ اگر کائنات محدود ہو تو پھر اس کے خالق کا لامحدود طاقت و قدرت کا حامل ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ خالق کے پاس اتنی طاقت تو ہو کہ وہ اس کائنات کو تخلیق کر سکتا ہو لیکن اتنی طاقت نہ ہو کہ اس جیسی دس کائناتیں تخلیق کر سکے، غرض کائنات کے جزوی مشاہدے سے اس کے خالق کو لامحدود صفات کا حامل قرار دینا منطقی طور پر درست نہیں۔

"I will not allow any one part to form a rule for

> another part, if the latter be very remote from the former. Is there any reasonable ground to conclude, that the inhabitants of other planets possess thought, intelligence, reason, or any thing similar to these faculties in men? When nature has so extremely diversified her manner of operation in this small globe, can we imagine that she incessantly copies herself throughout so immense a universe? And if thought, as we may well suppose, be confined merely to this narrow corner, and has even there so limited a sphere of action, with what propriety can we assign it for the original cause of all things?" (323)

فیصل: مجھے نہیں معلوم کہ کائنات محدود ہے یا لامحدود، میں نے صرف اتنا عرض کیا تھا کہ جہاں تک میں (انسان) کائنات میں اڑان بھر سکا ہوں وہاں تک میں نے کائنات کی کوئی سرحد نہیں دیکھی کہ جس سے آگے کائنات ختم ہو جاتی ہو۔

ہیوم: اگر آپ کو کائنات کی حد کے بارے علم نہیں تو پھر آپ نے اس کے خالق کو لامحدود کیسے قرار دے دیا؟

فیصل: بات یہ ہے کہ کائنات یا تو محدود ہو گی یا لامحدود۔ اگر یہ لامحدود ہو تو ہم کبھی بھی اس کا احاطہ نہیں کر سکتے، کیونکہ پریکٹیکلی لامحدودیت کا احاطہ نہیں کیا جاسکتا۔، پس ہم کبھی یہ دعویٰ بھی نہیں کر سکتے کہ یہ لامحدود ہے۔ ہم یہ دعویٰ بھی نہیں کر سکتے کہ کائنات محدود ہے کیونکہ ہم نے پریکٹیکلی اس کی حد نہیں دیکھی۔ لہٰذا واضح ہوا کہ عقل محض کو مابعدالطبیعیاتی مسائل کیلئے استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ اس کیلئے ہمیں عقل فعلی استعمال میں لانا ہو گی۔

استقرائی منطق کی بنیاد قانون تعلیل اور قانون یکسانی فطرت پر ہے۔ اگر آپ یہ مانتے ہیں کہ استقرائی منطق کا نتیجہ حتمی حقیقت Certain نہیں ہوتا تو پھر آپ مجھ سے استقرائی بنیادوں پر وجود باری تعالیٰ کی کوئی ایسی دلیل نہیں طلب کر سکتے جس سے خدا حتمیت یا لزوم کے ساتھ ثابت ہو۔ اگر اغلبیت کی بنیاد پر وجود باری تعالیٰ کے ثبوت کی بات ہو تو پھر آپ کو پریکٹیکل ریزن استعمال کرنا ہو گی۔ اب چونکہ پریکٹیکل ریزننگ کے مطابق قانون تعلیل اور قانون یکسانی فطرت حجت ہیں پس خدا کا ہونا اس کے نہ ہونے سے زیادہ اغلب ہے۔ الحاصل آپ کا یہ سوال ہی غلط تھا کہ خدا ہے یا نہیں! سوال یوں ہونا چاہئے تھا کہ خدا کا ہونا زیادہ اغلب ہے یا نہ ہونا! اور آپ نے جو یہ فرمایا کہ اس کے عدم اور وجود دونوں کا امکان برابر ہے، تو عرض ہے کہ پریکٹیکل ریزن کے مطابق اس کا ہونا اس کے نہ ہونے سے زیادہ اغلب ہے۔

اس مکالمے سے متشککین کا بنیادی مسئلہ واضح ہو جاتا ہے اور دلائل وجود باری پر ان کے اعتراضات کی حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے۔ متشککین کے اعتراضات کی بنیاد یہ ہے یہ لوگ استقرائی منطق استعمال کرتے ہوئے اس کے بنیادی مقدمات پر سوال اٹھاتے ہیں حالانکہ کسی بھی نظام العلم کے اندر رہتے ہوئے اس کی مبادیات کو چیلنج نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاسائنس انڈکشن کے اصولوں پر چلتی ہے، اگر سائنسدان سائنسی نتائج اخذ کرتے ہوئے انڈکشن (استقرائی منطق) کے اصولوں کو چیلنج کر دے تو کبھی بھی کوئی سائنسی نتیجہ اخذ نہیں کر سکتا۔ مبادیات کو چیلنج کرنے کا نقصان یہ ہوتا ہے کہ پھر کوئی بھی شے کوئی بھی اصول حجت نہیں رہتا۔ اس لئے تفکر کے دوران لازم ہے کہ اپنے نظام العلم کی مبادیات پر سوال نہ اٹھایا جائے۔ مثال کے طور پر دو اور دو چار ہوتے ہیں۔ اس اصول پر اگر ہم کہیں کے چار اور چار آٹھ ہوتے ہیں تو یہ بات تو درست ہے۔ لیکن اگر ہم کہیں کہ دو اور دو چار کیوں ہوتے ہیں؟ تو پھر کبھی بھی کسی نتیجے تک نہیں پہنچا جاسکتا کیونکہ اس سے ریاضی کے بنیادی اصول موضوع بحث بن جاتے ہیں۔ یہ انسانی مجبوری ہے کہ وہ بعض باتوں کو ما قبل تجربی اور مابعدالطبیعیاتی ایمان Metaphysical Assumption کے طور پر قبول کرے اور پھر ان مفروضات یا مابعدالطبیعیاتی ایمانیات پر اپنے علم کی بنیاد رکھے۔ متشککین مابعدالطبیعیاتی ایمانیات کے بغیر علم کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں لیکن بلاآخر، جیسا کہ ہیوم نے کیا، خود اپنے اور کائنات ہی کے وجود سے منکر ہو جاتے ہیں۔

وجود باری تعالیٰ کے دلائل پر ہیوم کے سوالات سے واضح ہے کہ وہ انڈکشن کے بنیادی قوانین یعنی قانون تعلیل اور قانون یکسانی فطرت کو چیلنج کرتا ہے اور انہیں ذہن انسانی کی اختراع قرار دیتا ہے۔ اس کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ کچھ بھی ناممکن نہیں، حتیٰ کہ یہ بھی عین ممکن ہے کہ اچانک کتاب میں سے کوئی ہاتھی نکل آئے!

اگر کوئی وجود باری تعالیٰ کی عقلی دلیل طلب کرے تو ہمیشہ اس سے پوچھ لینا چاہئے کہ اسے قانون تعلیل پر کس حد تک یقین ہے۔ وہ قانون تعلیل پر جتنا اعتماد کرے گا، عقل محض سے محض اتنی ہی صحت Rationality کا وجود باری تعالیٰ ثابت ہو گا۔ اگر کوئی متشکک یہ کہے کہ مجھے قانون تعلیل پر تو مکمل اعتماد نہیں لیکن مجھے کوئی ایسی دلیل دی جائے جس سے خدا کا وجود حتمیت کاملہ کے ساتھ ثابت ہو تو اس کا یہ مطالبہ ہی غیر منطقی ہے۔ کیونکہ استقرائی منطق پر وہ بوجھ ڈالنے کے مترادف ہے جسے وہ اٹھا نہیں سکتی۔ اس حوالے سے کانٹ کی تنقید عقل محض A Critique of Pure Reason نہایت مفید ہے۔ کانٹ غزالی سے کم نہ تھا، جس کے فلسفے کا حاصل یہ ہے کہ عقل محض سے خدا کے وجود کا وجوب ثابت نہیں ہو سکتا اور عقل فعلی سے جو ثابت

ہوتا ہے وہ خدا واجب الوجود نہیں۔ پس ہم مابعد الطبیعیات یا خدا کو کبھی بھی وجوب کے ساتھ ثابت نہیں کر سکتے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ہم خدا کا ہونا عقل فعلی کے ساتھ اتنا زیادہ اغلب ضرور ثابت کر سکتے ہیں جتنا اغلب یہ ہے کہ زمین اشیاء کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ مابعد الطبیعیات کے ضمن میں اس سے زیادہ کامل یقین انسان حاصل نہیں کر سکتا۔

اپنی حقیقت Self کی تردید

جان لاک نے صفات کو بنیادی (معروضی) اور ثانوی (موضوعی) صفات میں تقسیم کیا تھا اور کہا تھا کہ جوہر مادی خارجی طور پر موجود نہیں البتہ وجودِ ذہنی کی سطح پر بنیادی صفات کے ظرف یا محل کے طور پر جوہر مادی موجود ہے۔ برکلے نے لاک کی پیش کردہ صفات کی یہ تقسیم یہ کہہ کر رد کر دی کہ مشاہدے کے دوران ہم صرف صفات ہی کا ادراک کرتے ہیں، ان میں بنیادی و ثانوی صفات کی تقسیم نہیں ہوتی لہٰذا اشیاء تو خارج میں موجود ہیں لیکن جوہر مادی یا مادہ نامی کوئی شے موجود نہیں۔ برکلے کے فلسفے کا نقطہ انجام ذہن یا نفس مدرک یا جوہر ذہنی تھا جو کائنات کا ادراک کرتا تھا۔ ہیوم نے اپنی بات برکلے پر اعتراض سے شروع کی اور کہا کہ برکلے نے لاک کی جس غلطی کو واضح کیا خود بھی اسی غلطی کا ارتکاب کر بیٹھا۔ برکلے ذہن کو تصورات سے الگ ایک قائم بالذات جوہر سمجھتا ہے، اگر ایسا ہے تو افکار و خیالات اور تصورات و ادراکات سے ذہن کو معریٰ کرنے کے بعد اس جوہر ذہنی یا نفس مدرک کی اپنی کیا حیثیت باقی رہ جاتی ہے! برکلے نے لاک پر اعتراض کیا تھا کہ بنیادی صفات کسی جوہر مادی کا حصہ نہیں کیونکہ تمام صفات ذہنی ہوتی ہیں۔ اس نے بنیادی صفات کی معروضیت کو ختم کر کے جوہر مادی کا انکار کر دیا تھا۔ اسی طرح اگر ادراکات و تصورات کے تسلسل سے ذہن کو خالی اور تہی کر دیا جائے تو پھر ذہن کی اپنی کوئی حیثیت باقی رہ جاتی ہے! ہیوم نے برکلے پر اعتراض کیا کہ اگر جوہر مادی تجربے میں نہ آ سکنے کے سبب غیر موجود ہے تو جوہر ذہنی آخر کب تجربے میں آتا ہے پس جوہر ذہنی کا بھی کوئی وجود نہیں۔ جو کچھ بھی موجود ہے ان میں صرف اعراض، صفات اور Impressions ہی شامل ہیں۔ ہیوم نے کہا کہ جس طرح وزن کرنے والی مشین اپنا وزن خود نہیں کر سکتی اسی طرح ذہن مدرک اپنا ادراک خود نہیں کر سکتا پس جب وہ اپنا ادراک نہیں کر سکتا تو خود برکلے کی تعریف کہ موجود ہونا ادراک کرنے یا کر سکنے کے مترادف ہے، پر جوہر ذہنی کی بھی تردید ہو جاتی ہے۔ یہ وہ بات تھی جس کا جواب برکلے کے پاس نہیں تھا!

"میں"، "روح" یا "ذات" کیا ہے؟ ان کا مفہوم تقریباً ایک جیسا ہے۔ ڈیکارٹ نے کہا تھا کہ "میں"

ایک شکی ذہن ہے اور برکلے نے کہا تھا کہ "میں" ایک ذہنِ مدرک ہے۔ ہیوم کے نزدیک "میں، روح یا ذات"، ارتسامات کے مجموعے کے سوا کچھ بھی نہیں۔

ہیوم اس کا مطلب یوں سمجھاتا ہے کہ مثلا میرا نام فیصل ہے اور میری عمر ستائیس سال ہے۔ ان ستائیس سالوں میں میری جسامت، رنگ، مزاج، خواہشات، قد و قامت اور غرض ہر شے بدل گئی۔ میری پیدائش سے آج کے دن تک، مجھ پر ہر آن سینکڑوں ہزاروں چھوٹے بڑے تغیرات واقع ہوئے ہیں لیکن اس کے باوجود جب سے میں نے ہوش سنبھالا ہے تب سے آج تک صرف ایک شے نہیں بدلی اور وہ شے ہے میری "میں"، "انا"، "خودی" یا "ذات" یا انگریزی میں Self۔ مجھے معلوم ہے کہ ہر آن میرے اندر ہزاروں تبدیلیاں آ رہی ہیں، لیکن آج تک "میں" وہی ہوں۔ مجھے پورا یقین ہے کہ "میں" وہی ہوں جو برسوں پہلے تھا۔ میرا سب کچھ بدل جانے کے باوجود "میں" وہی ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ میری "میں" تغیر زمانی و مکانی سے محفوظ رہی۔ صرف میں ہی کیا پوری کائنات ہر لحہ متغیر ہے۔ پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ "میں" محفوظ رہا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ "میں" کوئی ایسی شے ہوں جو زمان و مکاں سے ماورا ہے یا جس پر زمان و مکاں کی قید نہیں ہے! لیکن کائنات کا ہر وجود تو زمانی و مکانی ہے تو گویا میں کسی اور دنیا سے آیا ہوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں میں کوئی اور شے ہوں۔ اس سے مجھے معلوم ہوا کہ میری ایک حقیقت ہے جسے میں روح کا نام دے لوں یا ذات کا، الفاظ سے فرق نہیں پڑتا۔ لیکن ہیوم یہ نہیں مانتا۔ وہ کہتا ہے کہ "میں" بھی متغیر ہے اور کہیں باہر سے نہیں آئی بلکہ یہیں کہیں کی شے ہے، بات بس اتنی ہے کہ میرے اندر خود میرا ایک تصور ہے، تغیرات سے "میں" یقینا تبدیل ہوتی رہتی ہے لیکن میرا اپنے بارے میں جو تصور ہے چونکہ وہ تصور تبدیل نہیں ہوتا اس لئے میں سمجھنے لگتا ہوں کہ "میں" غیر متغیر ہوں۔

اسے ایک مثال سے سمجھئے۔ آپ کے سامنے ایک میز پڑی ہے جسے آپ نے تقریبا دس پہلے خریدا تھا۔ ان دس برسوں میں اس میز کے اندر کئی تبدیلیاں آ گئیں مثلا اس کا رنگ خراب ہو گیا، اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی، اس کا بیلنس خراب ہو گیا وغیرہ وغیرہ لیکن اس کے باوجود آپ یہی کہیں گے کہ یہ "وہی" میز ہے جو دس سال پہلے آپ نے خریدی تھی۔ آپ ایسا نہیں کہیں گے کہ چونکہ اب میز میں تغیر آ گیا لہٰذا یہ میز اب "وہ" والی میز نہیں ہے۔ آپ ایسا کیوں کہتے ہیں کہ یہ وہی میز ہے؟ کیونکہ اس میز کا تصور آپ کے ذہن میں موجود ہے۔ تغیرات، جو گزشتہ دس سال میں آئے، وہ اس میز میں آئے ہیں نا کہ اس تصور میں جو آپ کے ذہن میں موجود ہے۔ پس اسی طرح ہیوم کہتا ہے کہ میرا اپنے بارے میں ایک تصور ہے جو تبدیل نہیں

ہوتا، "میں" میں تغیرات ہر آن ہوتے رہتے ہیں۔ میری کوئی حقیقت یا روح یا انا یا ذات نہیں ہے۔ میں صرف "ہوں" اور میری حقیقت اگر کچھ ہے تو وہ اتنی ہے کہ میں مختلف ارتسامات کا مجموعہ ہوں۔ اگر ارتسامات نہیں تو میں بھی نہیں گویا میں ارتسامات پر منحصر ہوں اور ارتسامات مجھ پر منحصر ہیں۔ پس حیات و کائنات کی یہ ساری کرشمہ سازی محض ایک خواب و خیال ہے، وہم ہے۔

"For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. When my perceptions are remov'd for any time, as by sound sleep; so long am I insensible of myself, and may truly be said not to exist. And were all my perceptions remov'd by death, and cou'd I neither think, nor feel, nor see, nor love, nor hate after the dissolution of my body, I shou'd be entirely annihilated,…

…But setting aside some metaphysicians of this kind, I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement. Our eyes cannot turn in their sockets without varying our perceptions. Our thought [253]is still more variable than our sight; and all our other senses and faculties contribute to this change; nor is there any single power of the soul, which remains unalterably the same, perhaps for one moment. The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no simplicity in it at one time, nor identity in different; whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity. The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is compos'd."[324]

یہ ہیوم کے فلسفے کی انتہا ہے جہاں آ کر اس کا فلسفہ ایک طرح کی وحدت الانا Solipsism کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ فلسفہ وحدت الانا یہ ہے کہ صرف میں (بصورت ذہن) موجود ہوں، صرف میرا وجود مجھ پر متحقق ہے۔ اس فلسفے کے مطابق ہر وہ علم غیر صحیح ہے جو میرے اپنے ذہن کے علاوہ کہیں سے آئے۔ دوسروں کے

ذہن بلکہ اس پوری کائنات کو ہی جانا نہیں جا سکتا کیونکہ ان کا کوئی وجود ہی نہیں اور چونکہ میں واحد انا ہوں اس لئے میرے اس نظریئے کی تردید بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ میں ہی واحد وجود ہوں۔

ڈیکارٹ ہر شے کی نفی کرنے کے بعد اس نتیجے تک پہنچا تھا کہ میں موجود ہوں اور پھر اس نے "میں" سے خدا کا اثبات کیا۔ لاک نے علم کو سراسر تجربی قرار دیا، اس نے صفاتِ اولیہ کے ظرف (محل) کے طور پر جوہر مادی کا وجود ذہنی قبول کیا۔ برکلے نے کہا کہ صفات کا ظرف جوہر مادی نہیں بلکہ جوہرِ ذہنی ہے اور خدا کا بطور ذہن مطلق اس نے اقرار کیا لیکن ہیوم نے یہ کہا کہ جب علم سراسر تجربی ہے اور چونکہ جوہر ذہنی کا کوئی تجربی ارتسام موجود نہیں فلہذا جوہر سرے سے موجود ہی نہیں۔ یعنی تمام اشیاء کی نفی کے بعد ڈیکارٹ کو جو "میں" ملی تھی ہیوم کی تجربیت نے اس "میں" کی بھی نفی کر دی جس سے یہ نتیجہ نکلا کہ نہ میرا وجود متحقق ہے اور نہ کائنات کا۔ جب نہ میں موجود ہوں، نہ کائنات، تو خدا ہے یا نہیں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔۔۔!

یہ ہے تشکیکAgnosticism، جو تجربیت کا منطقی انجام ہوئی۔

فصل سوئم

عمانوئیل کانٹ

کانٹ سے پہلے تمام خداپرست مغربی فلسفی کوشاں تھے کہ خدا کو عقلی بنیادوں پر قطعیت Certainity کے ساتھ ثابت کیا جائے۔ وہ یہ تو جانتے تھے کہ خداکا وجود ہر فرد کیلئے ایک قطعی حقیقت Certain Reality ہے لیکن وہ اس پر غور نہیں کرتے تھے کہ داخلی علم یقینی Certain Knowledge کے باوجود کسی دوسرے فرد پر خداکا وجود محض عقل محض کی بنیاد پر علم یقینی کے درجے میں ثابت کرنا ایک لاینحل مسئلہ ہے۔ تمام غیر متشکک Gnostic فلاسفہ نے کوشش کی کہ وہ کسی طرح خدا کے وجود کو دوسرے فرد پر منطقی لزوم Logical Necessity کے ساتھ ثابت کریں لیکن سب کے سب ناکام رہے۔ لیکن کیوں؟ شاید اس لئے کہ وہ عقل محض Pure Reasoning اور عقل فعلی Practical Reasoning کی حدود پر زیادہ غور نہیں کرتے تھے۔ وہ صرف عقل Reason اور حواس Senses کو جانتے تھے۔ کانٹ کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے عقل کو عقل محض اور عقل فعلی میں تقسیم کرکے اور عقل محض کی حدود مقرر کرکے دوہزار سالہ مسئلے کا حل پیش کر دیا۔

میری نظر میں ارسطو کے بعد مغرب میں اگر کوئی بڑا فلسفی پیدا ہوا تو وہ جرمنی کا فلسفی عمانوئیل کانٹ Immanuel Kant ہی ہے جو 1724ء میں کوئنگز برگ میں پیدا ہوا اور 1804ء میں فوت ہوا۔ ابتدائی تعلیم کے دوران میں ہی کانٹ نے کلاسیکل زبانوں کا خاص طور پر مطالعہ کر لیا۔ لاطینی زبان سے اس کا شغف زیادہ گہرا تھا۔ کانٹ نے سولہ سال کی عمر سے بائیس سال کی عمر تک کوئنگز برگ یونیورسٹی میں وولف کے فلسفے اور نیوٹن کی فزکس کا مطالعہ کیا۔ کانٹ یونیورسٹی میں داخل تو دینیات کے طالب علم کی حیثیت سے ہوا تھا لیکن وہ دینیات کے دروس میں بہت کم شریک ہوا۔ 1746ء میں اس نے یونیورسٹی چھوڑ کر گھروں میں ٹیوشن پڑھانا شروع کر دیا البتہ ساتھ ہی ساتھ اس نے نجی مطالعہ بھی جاری رکھا۔ اس نے 1755ء میں ایم اے کی ڈگری حاصل کی اور یونیورسٹی میں پڑھانا شروع کر دیا۔ 1775ء میں اسے پروموٹ کرکے پروفیسر بنا دیا گیا۔

مورخین کانٹ کے فلسفے کے ارتقاء کو تین ادوار میں تقسیم کرتے ہیں۔ کانٹ پہلے دور میں عقلیت پرست نظر آتا ہے۔ وولف اور لائیبنیز جیسے ریشنلسٹوں کی طرح اس کا بھی خیال تھا کہ محض عقل ہی سے اساسی صداقتوں تک رسائی ممکن ہے۔ 1765ء سے اس کی فکری زندگی کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے جس میں ہیوم کی کتب کے جرمن تراجم پڑھنے کے بعد اس کی فکر میں نمایاں تبدیلیاں واقع ہوئیں اور اس نے یہ اعتراف کیا کہ ہیوم کی فلسفہ طرازی نے مجھے خواب غفلت سے بیدار کیا۔ تیسرا اور آخری دور کانٹ کی بیداری کا زمانہ ہے جو اس کے پروفیسر بننے یعنی 1775ء سے شروع ہوتا ہے۔ اس عہد میں کانٹ نے اپنا تنقیدی فلسفہ مدون کیا اور ریشنل ازم اور تجربیت پرستی کے درمیان تطبیق پیدا کی۔ 1781ء میں کانٹ کی مشہور زمانہ کتاب "تنقید عقل محض" منظر عام پر آئی جس نے فلسفے کی دنیا میں ہلچل مچادی اور خود بقول کانٹ میں نے فلسفے میں ویسا ہی انقلاب برپا کیا جیسا کوپرنیکس نے فلکیات میں برپا کیا تھا۔

کانٹ نے کہا کہ یہ درست ہے کہ علم تجربی ہے، لیکن یہ سراسر تجربی نہیں ہوتا۔

کانٹ نے متعدد کتب تالیف کیں جن میں سے چند اہم یہ ہیں؛

1۔ Critique of Pure Reason, 1781

2۔ Groundwork of the metaphysics of Morals, 1785

3۔ Critique of Practical Reason, 1788

4۔ Critique of Judgment, 1790

5۔ Religion within the bounds of bare Reason, 1793

دلائل وجود باری پر کانٹ کے اعتراضات

سینٹ انسلم نے وجود باری تعالیٰ کو ثابت کرنے کیلئے یہ دلیل دی تھی کہ میرے ذہن میں ایک ایسی ہستی کا تصور موجود ہے جو لامحدود طور پر تمام صفات سے متصف ہے۔ ایسی لامحدود ہستی کا خارج میں پایا جانا لازم ہے کیونکہ اگر وہ ہستی صرف ایک وجود ذہنی ہو تو پھر وہ ہستی لامحدود طور پر تمام صفات سے بدرجہ اتم متصف نہیں ہوتی پس وہ ہستی خارج میں بھی موجود ہے اور وہی ہستی خدا ہے۔

انسلم کی وجودیاتی دلیل مختصر طور پر یوں بیان کی جاسکتی ہے

انسان ایک اعلیٰ ترین ہستی کا تصور رکھتا ہے

اعلیٰ ترین ہستی کی لازمی صفت ہے کہ وہ خارج میں بھی موجود ہو

پس اعلیٰ ترین ہستی، وجود ذہنی کے ساتھ ساتھ وجود خارجی بھی رکھتی ہے اور یہی اعلیٰ ترین ہستی خدا ہے!

کانٹ نے اس دلیل پر اعتراض کیا؛

> "Kant's famous objection to this argument is that "existence is not a predicate." This is explained through appeal to the distinction between an actual and non-actual unit of currency, say one hundred dollars. Between the two, there is no difference in the concepts of each: existence adds nothing to the concept of one hundred dollars. So, when one claims that "one hundred dollars exist," one is not picking out one of its predicates, part of the nature of a hundred dollars, but rather is just "positing" that one has this hundred dollars. Likewise, to claim that "the most real being exists" is merely to posit its existence. It is not a statement about a property essential to this being, for existence, as it is not a predicate or property, cannot be a property of an essence."(325)

کہ وجود شے کی کوئی صفت نہیں ہوتی۔ مثلاً ایک سو ڈالر، اگر یہ میری جیب میں موجود ہوں یا نہ ہوں اس سے ایک سو ڈالروں کے تصور میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ان کا تصور ایک جیسا ہی رہے گا۔ ڈالروں کے محض تصور ہی سے یہ ممکن نہیں کہ وہ میری جیب میں موجود بھی ہوں کیونکہ تصور میں نہ تو وجود کی صفت پائی جاتی ہے اور نہ وجود بذات خود کوئی صفت ہے کہ جس سے کسی شے کے تصور میں کوئی اضافہ ہو۔ اسی طرح خدا کے بھی محض تصور سے اس کے خارجی وجود پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

وجودیاتی دلیل پر کانٹ کے اعتراض کو ہم یوں لکھ سکتے ہیں؛

1۔ اس میں خدا کو اس کی تعریف سے اخذ کیا گیا ہے اور محض تعریف سے خارجی وجود کو اخذ نہیں کیا جا سکتا۔

2۔ کسی شے کے محض تصور سے اس کے وجود خارجی پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

اگرچہ یہ بات درست ہے کہ محض کسی شے کی تعریف یا تصور سے اس کا فی الخارج پایا جانا ثابت نہیں ہو جاتا۔ مثلاً میں ایک ایسی کتاب کا تصور کروں جس کے تمام اوراق خالی ہوں، تو اس سے یہ لازم نہیں آ جاتا کہ ایسی کوئی کتاب فی الواقع خارج میں موجود بھی ہے۔ لیکن بات یہ ہے کہ دیگر تمام اشیاء اور خدا کے وجود کا

معاملہ مختلف ہے۔ دیگر اشیاء کامل مطلق نہیں بلکہ اپنی اپنی نوع میں کامل ہیں جبکہ خدا تمام تر اشیاء کے بالمقابل کامل مطلق ہے اور خدا اس وقت تک کامل مطلق نہیں ہو سکتا جب تک اس کا خارجی وجود نہ ہو۔ تہی از وجود ہو کر وہ کامل عظمت کی ایک ضروری خاصیت سے عاری رہے گا۔ فرض کریں کہ آپ کسی بھی کامل شے کا تصور کرتے ہیں جس کا وجود نہیں ہے اور پھر آپ ایک دوسری شے کا تصور کرتے ہیں جو موجود ہے تو لامحالہ اول الذکر شے آخر الذکر شے سے کمتر ہو گی۔ وجود کے بغیر شے اتنی عظیم نہیں ہو گی جتنی وجود کے ساتھ ہو گی۔ ایک ایسی شے جو عظیم یا کامل ترین تصور کی جا سکتی ہے لازمی طور پر خارج میں موجود ہونی چاہئے ورنہ اس کا کمال مکمل و مطلق نہیں ہو گا۔

خدا کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک کامل مطلق ہستی ہے، (چونکہ کامل مطلق ہے لہٰذا خارج میں موجود بھی ہے)۔ کانٹ نے کہا کہ اس دلیل میں خدا کو اس کی تعریف سے اخذ کیا گیا ہے۔ یہ بات درست ہے کہ اس میں خدا کو اس کی تعریف سے اخذ کیا گیا ہے اور تعریف سے اخذ کئے جانے سے خارجی وجود لازم نہیں آتا لیکن یہ بات بھی درست ہے کہ محض ماخوذ فی التعریف کا طعنہ دے کر وجود خارجی کو رد بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اصل اہمیت اس بات کی ہے کہ آیا خدا کی جو تعریف پیش کی گئی وہ تعریف درست ہے یا نہیں؟ اگر تعریف درست ہے تو پھر خدا کا خارج میں پایا جانا لازم ہے اور یہی وہ نکتہ ہے جسے سینٹ انسلم سمجھانا چاہتا تھا۔ کانٹ نے وجود باری تعالیٰ کے تصور کو ڈالروں کے تصور پر قیاس کرنے کی غلطی کی ہے۔ اس کا قیاس غلط ہے کیونکہ ڈالروں کا تصور کسی کامل مطلق ہستی کا تصور نہیں ہے جبکہ خدا کا تصور ایک کامل مطلق ہستی کا تصور ہے۔ کانٹ کا اعتراض غیر کامل یا مرکب تصورات کی حد تک تو درست ہے لیکن کامل مطلق اور مفرد تصور خدا کی نسبت درست نہیں۔

یہاں میں نے مجرد اور مرکب تصورات کی اصطلاح استعمال کی۔ مجرد تصور ایک ایسا تصور ہوتا ہے جو اپنی اصل میں خالص ہو یعنی کسی دوسرے تصور کو اس میں جمع یا تفریق نہ کیا گیا ہو جبکہ مرکب تصور ایک ایسا تصور ہوتا ہے جو مختلف مجرد تصورات کو جمع تفریق کرکے یا ملا جُلا کر بنایا گیا ہو۔ مثلاً چڑیا کا پَر اور پروں والے گھوڑے کے تصورات۔ ان میں چڑیا کا پَر ایک مجرد تصور ہے جسے کسی دوسرے تصور سے اخذ نہیں کیا گیا جبکہ پروں والے گھوڑے کا تصور ایک مرکب تصور ہے جس میں گھوڑے کے تصور میں پَر کے تصور کو جمع کیا گیا ہے۔ خدا کا تصور بھی ایک مفرد تصور ہے جبکہ ایک سو ڈالروں کا تصور ایک مرکب تصور ہے، کانٹ کی غلطی یہ تھی کہ اس نے مجرد تصور کو مرکب تصور پر قیاس کیا۔ جب قیاس ہی غلط ہے تو اس سے اخذ کردہ نتیجہ از خود غلط

ہو جاتا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ خدا کی تعریف میں اس کے خارجی وجود کا پایا جانا لازم ہے یا نہیں؟ اگر تو لازم ہے، پھر کانٹ کا اعتراض غلط ہو جائے گا۔ اگر انسلم کانٹ کے زمانے میں ہوتا تو کہتا کہ خدا کی تعریف میں اس کا وجود خارجی بھی پایا جاتا ہے اور اس کی یہ تعریف بالکل درست بھی ہے اس لئے ماخوذ فی التعریف کہہ کر کانٹ وجودی دلیل کو رد نہیں کر سکتا۔ درحقیقت باقی تمام موجودات قائم بالغیر ہیں جبکہ خدا کا وجود قائم بالذات اور واجب ہے۔ بقیہ اشیاء کی تعریف یا تصور سے وجود کو اخذ کرنا ایک غلط استدلال ضرور ہو سکتا ہے کیونکہ بقیہ تمام موجودات قائم بالغیر ہیں لیکن خدا کو اس کی تعریف سے اخذ کرنا غلط نہیں وہ قائم بالذات اور واجب ہے۔ اس کا خارجی وجود محض ایک تصور نہیں بلکہ خود کائنات کے وجود کیلئے بھی لازم ہے۔ اگر خدا کا خارجی وجود نہیں تو پھر کائنات بھی موجود نہیں۔

وجود باری کی دوسری دلیل یعنی نظم کائنات سے خالق کائنات کے وجود پر استدلال (ڈیزائن آرگومینٹ) پر کانٹ یہ اعتراض کرتا ہے؛

> "In fact, Kant claims that the argument succeeds in at least establishing "an architect of the world" and a cause "proportioned" to the order of nature. So, up to this point in the argument, he writes, "we have nothing to bring against the rationality and utility of this procedure, but have rather to commend it further" (A624/B652). What Kant cannot accept, however, is its advance from a "Wise Author of Nature" to an infinite creator."(326)

کہ اس سے خالق کائنات کا وجود ثابت نہیں ہوتا البتہ ایک ناظم کائنات کا وجود ضرور ثابت ہو جاتا ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ ہم اس ناظم کائنات کو لامحدود صفات کا حامل خالق کائنات قرار دینے کے مجاز نہیں، زیادہ سے زیادہ بھی ہم جو کہہ سکتے ہیں وہ اتنا ہے کہ اس ناظم کائنات نے پہلے سے موجود منتشر مادے کو ترتیب دے کر (نہ کہ تخلیق کرکے) یہ کائنات ڈیزائن کی۔ اس کی قدرت اس قدر ضرور تھی کہ وہ اس کائنات کو ڈیزائن کر سکتا لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ لامحدود قدرت کا حامل ہے۔

اس اعتراض کے اندر بنیادی طور پر دو اعتراضات شامل ہیں۔

1۔ ڈیزائن آرگومینٹ سے خالق کائنات کی بجائے ناظم کائنات کا وجود ثابت ہوتا ہے۔

2۔ ڈیزائن آرگومینٹ سے ثابت ہونے والا ناظم کائنات لامحدود قدرت کا حامل نہیں۔

کانٹ یہ واضح کرنا چاہتا تھا کہ ڈیزائن آرگیومنٹ سے مذہبی خدا کا اثبات نہیں ہوتا بلکہ ایک غیر واجب الوجود، محدود اور غیر خالق کائنات خدا ثابت ہوتا ہے۔

کانٹ کے یہ اعتراضات بے جا ہیں۔ اولا تو کانٹ کی جراءت کی داد دینی چاہیے جس نے کم از کم یہ تو تسلیم کیا کہ خالق نہ سہی، ناظم کا وجود ضرور ثابت ہو جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ڈیزائن آرگومینٹ سے ایک ایسے ناظم کائنات کا وجود ثابت ہوتا ہے جو ناظم کائنات تو ہے ہی سہی، خالق کائنات بھی ہے، لامحدود قدرت کا حامل بھی ہے اور واجب الوجود بھی ہے۔

ناظم کائنات کا خالق کائنات ہونا اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ اگر ناظم کو خالق نہ مانا جائے تو مادے کا قدیم ہونا لازم آتا ہے۔ اگر مادہ قدیم ہو تو گویا اس کی کوئی ابتداء نہیں اور پھر چونکہ اس کی کوئی ابتداء نہیں لہٰذا مادے اور مادے سے بنی کائنات کا کوئی وجود ہی باقی نہیں بچتا (کیونکہ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ بغیر ابتداء کوئی شے وجود نہیں رکھ سکتی)۔ لیکن چونکہ کائنات موجود ہے، پس مادہ قدیم نہیں، چونکہ مادہ قدیم نہیں پس یہ ایک قائم بالغیر مخلوق ہے، چونکہ قائم بالغیر مخلوق کیلئے ایک واجب الوجود قائم بالذات خالق کا وجود لازم ہے جس نے مادے کو عدم سے وجود بخشا ہو، پس ثابت ہوا کہ ناظم کائنات خالق کائنات بھی ہے، عدم سے وجود بخشنے پر قادر بھی ہے اور واجب الوجود و قائم بالذات بھی ہے۔ اس مقام پر ہیوم نے سوال اٹھایا تھا یہاں ہم واجب الوجود خدا کو بھی تو قدیم مان رہے ہیں، کیا فرق پڑتا ہے اگر ہم خدا کو چھوڑ کر کائنات ہی کو قدیم مان لیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کائنات کا قدم محال ہے جبکہ خدا کا قدم واجب ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کائنات اپنے وجود کی کسی خارجی توجیہ کا تقاضا کرتی ہے جبکہ خدا کسی خارجی توجیہ کا متقاضی نہیں ہے۔

کانٹ، علم اور مابعد الطبیعیات

کانٹ ذہن انسانی کو تین حصوں میں تقسیم کرتا ہے؛

1۔ ملکہ حس Sensiblity

2۔ فہم Understanding

3۔ عقل Reason

کانٹ کے نزدیک ملکہ حس دو خالص صورتوں Forms یا مقولات Categories زمان Time اور مکاں Space پر مشتمل ہے جو تجربہ کے عمل کے شروع ہونے سے پہلے ہی ماورائی طور پر Transcendently انسانی ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔ انسان تجربات سے جو بھی علم وصول کرتا ہے وہ ذہن انسانی کے اندرونی خانوں میں جا

کر پروسیس ہونے سے پہلے ذہن کے پہلے حصے یعنی ملکہ حس کے مقولات یعنی زمان و مکاں کے دو دروازوں سے گزرتا ہے۔ خارجی دنیا سے تحسسات Sensations غیر مربوط اور منتشر شیرازے کی صورت میں ملکہ حس Sensibility کے اندر داخل ہوتے ہیں۔ ملکہ حس اپنے دو مقولات Categories زمان و مکاں میں انہیں وصول کرکے فوراً زمانی و مکانی شکل میں مرتب کر دیتا ہے۔ خارجی دنیا کی نامعلوم علتوں یا شے فی نفسہ thing in itself سے جب تحسسات ملکہ حس میں داخل ہوتے ہیں تو اس کی موضوعیت کی چھاپ ان تحسسات پر لگ جاتی ہے۔ زمان و مکاں خارجی اشیاء کی صفات نہیں بلکہ ذہن کی اپنی ہی موضوعی صورتیں Forms ہیں۔

ذہن نہ صرف خارجی اشیاء کا زمانی و مکانی پس منظر میں ادراک کرتا ہے بلکہ زمان و مکاں کا قبل تجربی A Priory طور پر وجدان بھی کر سکتا ہے۔ زمان و مکاں ایسا قبل تجربی سانچہ ہے جس میں تمام ادراکات ڈھل جاتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شے فی نفسہ کا علم ہمیں حاصل نہیں ہو سکتا۔ ہم صرف شے کے ظاہری پہلو کو جان سکتے ہیں۔ اگر بالفرض تمام انسانوں کا ملکہ حس ناکارہ ہو جائے تو زمان و مکاں کی یہ دنیا ان کے لئے معدوم ہو جائے گی۔ گویا انسانی دماغ نے ایک ایسی عینک پہن رکھی ہے جس کا ایک شیشہ زمان ہے اور دوسرا شیشہ مکان۔ انسان کائنات کا جو بھی مظہر دیکھے گا اسی عینک میں سے دیکھے گا اور انسان چاہ کر بھی اس عینک کو اتار نہیں سکتا کیونکہ یہ عینک انسانی ذہن کی بناوٹ کے وقت ہی نصب کر دی گئی تھی۔ جس طرح پیلے شیشوں والی عینک میں سے دیکھنے پر ہر شے اپنے حقیقی رنگ کے برعکس ہمیشہ پیلی ہی نظر آتی ہے عین اسی طرح زمان و مکاں کے شیشوں کے سبب انسان اشیاء کو صرف زمان و مکان کے تناظر میں ہی دیکھ سکتا ہے۔ گویا انسان اشیاء کے صرف ظاہر تک ہی رسائی حاصل کر سکتے ہیں، اشیاء فی نفسہ کیا ہیں اس کا ادراک ہمیں نہیں ہو سکتا۔ ہم ماورائے زمان و مکاں کسی شے کا تصور نہیں کر سکتے یہ ہماری خلقی مجبوری ہے۔

کانٹ کہتا ہے کہ مدرکات کے ربط و نظم اور تقابل و تامل کیلئے ملکہ حس سے بالاتر ایک ملکے Faculty کی ضرورت ہے تاکہ مختلف اور متفرق مدرکات باقاعدہ علم کی تصدیقات میں متشکل ہو سکیں۔ اس ملکہ کو کانٹ فہم Understanding کا نام دیتا ہے۔ ملکہ حس کا کام معطیات کو زمان و مکاں کی خام صورتوں میں وصول کرنا ہے جبکہ ملکہ فہم کا کام مدرکات پر تفکر کرنا، ان کا موازنہ کرنا، ان کے مختلف علائق واضافات کا تعین کرنا اور انہیں باقاعدہ تصدیق کی شکل میں پیش کرنا ہے۔ ادراک Sensation بغیر فہم Understanding کے اندھا ہے اور فہم ادراک کے بغیر تہی ہے۔ جس طرح ملکہ حس از خود تفکر نہیں کر سکتا اسی طرح ملکہ فہم از خود

ادراک نہیں کر سکتا۔ علم کی تشکیل میں دونوں کو ایک دوسرے کی ضرورت ہے۔

کانٹ ملکہ فہم کے مقولات کی اقسام اور تعداد بھی معین کرتا ہے۔ اس سلسلے میں وہ صوری منطق کی بارہ تصدیقات کا ذکر کرتا ہے۔ ذہن کے اندر اتنے ہی مقولات یا صورتیں ہوں گی جتنی کہ تصدیقات ممکن ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ تین تین پر مشتمل تصدیقات کی چار قسمیں ہیں۔ اس طرح کل بارہ تصدیقات بنتی ہیں جو یہ ہیں؛

تصدیقات/مقولات کا گروپ نمبر 1

تصدیقات کے اس پہلے گروہ میں ہم افراد و اشیاء کو کمیت Quantity کے حوالے سے دیکھتے ہیں چنانچہ یہ تصدیقات کلیت Totality، تعدد Plurality اور وحدت Unity کے مقولات کا اظہار کرتی ہیں۔

1۔ کلی تصدیق: تمام انسانی فانی ہیں۔

2۔ جزئی تصدیق: کچھ پتے پیلے ہوتے ہیں۔

3۔ واحد تصدیق: قائداعظم نے پاکستان بنایا۔

تصدیقات/مقولات کا گروپ نمبر 2

تصدیقات کے اس گروہ میں ہم افراد و اشیاء کو کیفیت Quality کے حوالے سے دیکھتے ہیں چنانچہ یہ تصدیقات حقیقت Reality، سلب یا نفی Negation اور تحدید Limitation کے مقولات کا اظہار کرتی ہیں۔

1۔ اثباتی تصدیق: آگ سے حرارت پیدا ہوتی ہے۔

2۔ سلبی تصدیق: آگ پانی نہیں ہے۔

3۔ تحدیدی تصدیق: ذہن غیر ممتد ہے۔

تصدیقات/مقولات کا گروپ نمبر 3

تصدیقات کے اس گروہ میں ہم افراد و اشیاء کو اضافت یا تعلق Relation کے حوالے سے دیکھتے ہیں چنانچہ یہ تصدیقات جوہر و عرض Substance and Accident، علت و معلول Cause and Effect اور فعل اور انفعال Active and Passive کے مقولات کا اظہار کرتی ہیں۔

1۔ حملیہ Categorical تصدیق: جسم وزنی ہوتا ہے۔

2۔ افتراضی Hypothetical تصدیق: اگر ہوا گرم ہو تو تھرمامیٹر کا پارہ چڑھے گا۔

3۔ انفصالی Disjunctive تصدیق: جوہر یا تو مائع ہوگا یا گیس یا ٹھوس۔

تصدیقات/ مقولات کا گروپ نمبر 4

تصدیقات کے اس گروہ میں ہم افراد و اشیاء کو شانیت Modalityکے حوالے سے دیکھتے ہیں چنانچہ یہ تصدیقات امکان اور عدم امکان Possibility and Imposibility، وجود اور غیر وجود Existance and Non-Existence اور لزوم اور امکان Necessity and Contingencyکے مقولات کا اظہار کرتی ہیں۔

1۔ امکانی Probable تصدیق: ممکن ہے یہ زہر ہو۔

2۔ ادعائی Assertory تصدیق: یہ زہر ہے۔

3۔ وجوبی Apodictic تصدیق: ہر معلول کی علت ضروری ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا گروپس میں تصدیقات کو دکھایا گیا ہے۔ فہم کے مقولات یہ ہیں جن کا اظہار تصدیقات سے ہوتا ہے،

کمیت کے مقولات

وحدت، کثرت، کلیت

کیفیت کے مقولات

حقیقت، نفی، تحدید

اضافت کے مقولات

جوہر و عرض، علت و معلول، فعل و انفعال

شانیت کے مقولات

امکان و عدم امکان، وجود و غیر وجود، لزوم و امکان

ملکہ حس اور فہم کے حوالے سے یہ امر ذہن نشین رکھنا چاہئے یہ تقسیم محض سمجھنے کیلئے ہے ورنہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ مدرکات پہلے بنتے ہیں اور پھر بعد ازاں فہم اپنے مقولات کا ان پر اطلاق کرتا ہے۔ حصول علم کے عمل میں ملکہ حس اور فہم بہ یک وقت اپنے وظائف ادا کرتے ہیں۔

کانٹ کے نزدیک انسانی ذہن کا تیسرا ملکہ عقل محض Pure Reasonہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے ملکہ حس و ملکہ فہم سے مختلف ہے کیونکہ ملکہ عقل کا دائرہ عمل وہ حقائق ہیں جو ماورائے احساس و ادراک ہیں۔ عقل محض ماورائے ادراک حقائق کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے لیکن تضادات کا شکار ہو جاتی ہے۔

تضادات سے کانٹ کی مراد یہ ہے کہ عقل محض جب ماورائی حقائق کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے تو جتنی صحت سے وہ کسی مقدمے کو ثابت کرتی ہے اتنی ہی صحت سے اس کا انکار بھی کر سکتی ہے۔ یعنی عقل محض سے جس بھی شے کو ثابت کیا جائے گا اسے اتنی ہی شدت سے رد بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح انسان فکری اضداد کا شکار ہو جاتا ہے اور کسی نتیجے تک نہیں پہنچ سکتا۔ ایسے استدلال کو کانٹ جدلیات Dialectic کا نام دیتا ہے۔

کانٹ کے مطابق عقل محض کے اندر تین ماورائی تصورات، خدا، کائنات اور نفس Self موجود ہیں اور عقل محض سے ان تینوں کے علم کا حصول ناممکن ہے۔ انسان جب بھی عقل محض سے ان تصورات پر بحث کرے گا تو کسی نتیجے تک نہیں پہنچ سکے گا گویا ہیوم کی طرح تشکیک کا شکار ہو جائے گا۔ کانٹ کہتا ہے کہ ماورا حقیقت کا علم ناقابل حصول ہے یعنی اشیاء جیسی کہ وہ ہیں وہ ہمارے احاطہ علم میں نہیں آ سکتیں۔ اس طرح کانٹ بذات خود تو مابعد الطبیعیات کا انکار تو نہیں کرتا لیکن کانٹ کے بعد جو فلسفہ منظر عام پر آیا اس میں رہی سہی کسر یہ کہہ کر نکال دی گئی کہ چونکہ مابعد الطبیعیات ناقابل معلوم ہے پس ہمیں اس کی کوئی ضرورت نہیں، اسے انسانی زندگی سے بے دخل کر دیا جانا چاہئے۔ چنانچہ بیسویں صدی کی تحریک منطقی اثباتیت Logical Positivism اسی کا نتیجہ ہے۔ منطقی اثباتیوں نے کہا کہ ہمیں اپنی زبان سے تمام مابعد الطبیعی الفاظ نکال باہر کرنے چاہئیں کیونکہ مابعد الطبیعیات کا کوئی وجود ہی نہیں، یہ دائرہ علم ہی سے باہر ہے۔ یہی وجہ ہے اکیسویں صدی میں علم سے مراد صرف اور صرف سائنس لے لیا گیا اور علمائے دین اور علم دین کی اہمیت صفر ہو کر رہ گئی ہے۔

ول ڈیورانٹ لکھتا ہے:

"کانٹ کے فلسفے کا ادعا یہ تھا کہ وہ آئندہ مابعد الطبیعیات کا مقدمہ بنے گا مگر اس کے برعکس وہ فلسفے کی تمام روایتی اشکال پر ایک ضرب کاری کی صورت اختیار کر گیا اور مابعد الطبیعیات کی ہر قسم کیلئے نقصان رساں ثابت ہوا کیونکہ تاریخ فلسفہ میں اب تک مابعد الطبیعیات سے مراد حقیقت کی ماہیت دریافت کرنے کی کوشش تھی لیکن اب لوگوں کو باور کرنے کیلئے اچھی خاصی سند ہاتھ آ گئی کہ حقیقت کا ادراک تو کبھی ہو ہی نہیں سکتا۔ وہ ایک عین ہے جو متصور تو ہو سکتا ہے لیکن اس کا علم کے دائرے میں آنا ممکن نہیں اور اعلی ترین انسانی ذہن بھی مظاہر سے پرے نہیں جا سکتا۔ فشٹے، ہیگل اور شیلنگ کی تمام مابعد الطبیعیاتی لن ترانیاں، قدیم گورکھ دھندے

کو سلجھانے کی ہر قسم کی کوششیں، ان کی ایغو اور ارادہ ان سب نے ایک دوسرے کی کچھ اس طرح سے تردید کی کہ نتیجہ صفر تھا۔ انیسویں صدی کے عشر رابع تک عام طور پر یہ بات بڑے وثوق سے کہی جاتی تھی کہ کائنات نے اپنے تمام راز بڑی احتیاط سے محفوظ رکھے ہیں۔ ایک پشت تک اس مطلق نشہ میں چور رہنے کے بعد یورپ والوں کے ذہنوں میں ایک مخالفانہ رد عمل رُونما ہوا اور انہوں نے ہر قسم کی مابعدالطبیعیات کو مسترد اور مردود قرار دینے کا فیصلہ کر لیا۔" (327)

علامہ اقبال غزالی اور کانٹ کی نسبت فرماتے ہیں کہ ہمیں تسلیم کرنا ہوگا کہ غزالیؒ کی دعوت میں ایک پیغمبرانہ شان پائی جاتی تھی۔ کچھ یہی حیثیت اٹھارہویں صدی میں کانٹ کو جرمنی میں حاصل ہوئی۔ جرمنی میں بھی اس وقت عقلیت کو مذہب کا حلیف تصور کیا جاتا تھا لیکن پھر تھوڑے ہی دنوں میں جب یہ حقیقت آشکار ہو گئی کہ عقائد کا اثبات از روئے عقل ناممکن ہے تو اہل جرمنی کیلئے اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ عقائد کے حصے کو مذہب سے خارج کر دیں۔ مگر عقائد کے ترک سے اخلاق نے افادیت پسندی Utiliterianism کا رنگ اختیار کر لیا اور اس طرح عقلیت ہی کے زیر اثر بے دینی Atheism کا دور دورہ عام ہو گیا۔ اقبالؒ مزید لکھتے ہیں کہ تقریباً یہی نتیجہ غزالی کی فلسفیانہ تشکیک سے دنیائے اسلام کیلئے مرتب ہوا۔ یہ اور بات ہے کہ امام موصوف اپنے تشکک میں کانٹ سے آگے بڑھ گئے۔ غزالی نے بھی اس بلند بانگ مگر بے روح عقلیت کا زور ہمیشہ کیلئے توڑ دیا جس کا رجحان ٹھیک اسی جانب تھا جس طرف کانٹ سے پہلے جرمنی میں لیکن کانٹ اور غزالی کے درمیان ایک بڑا اہم فرق ہے اور وہ یہ کہ کانٹ نے اپنے اصول و کلیات کا ساتھ دیتے ہوئے یہ تسلیم نہیں کیا کہ ذات الٰہی کا ادراک ممکن ہے۔ اس کے برعکس غزالی نے تحلیلی فکر سے مایوس ہو کر صوفیانہ واردات کا رخ کیا اور یہ رائے قائم کی کہ ان کے اندر مذہب کا ایک مستقل سرمایہ موجود ہے لیکن جس کا مطلب گویا یہ تھا کہ مذہب کو سائنس اور مابعدالطبیعیات سے الگ رہتے ہوئے بھی اپنا آزاد اور مستقل وجود برقرار رکھنے کا حق ہے۔ امام موصوف نے مجموعی لامتناہی کا مشاہدہ چونکہ صوفیانہ واردات میں کیا تھا اس لئے انہیں یقین ہو گیا تھا کہ فکر متناہی بھی ہے اور نارسا بھی لہٰذا انہیں فکر اور وجدان کے درمیان ایک خط فاصل کھینچنا پڑا۔ (328)

کانٹ کے نزدیک خدا، کائنات اور نفس کے بارے میں جب ہم منطقی انداز سے سوچیں گے تو فکری اضداد کا شکار ہو جائیں گے لیکن کانٹ ہیوم کی طرح ماورا حقیقت کے بارے میں تشکیک کا راستہ اختیار نہیں کرتا اور نہ غزالی کی طرح تصوف میں پناہ لیتا ہے۔ بلکہ کانٹ عقل محض کے ان تصورات کو عملی طور پر مفید

خیال کرتا ہے۔ جہاں یہ تصورات عقل محض کی رسائی اور حدود کی نشاندہی کرتے ہیں وہیں یہ ایک نئی سمت کی طرف اشارہ بھی کرتے ہیں جو کہ عقل عملیPrectical Reason کی طرف لے جاتی ہے۔ اس طرح عقل محض کی تحدید سے کانٹ کی دوسری مشہور تصنیف "تنقید عقل عملی A Critique of Prectical Reason" کی راہ ہموار ہو جاتی ہے۔

ظفر اقبال کے مطابق کانٹ کے خیال میں انسان زمان و مکاں کے چشموں سے حقیقت کو جانتا ہے۔ اس کے بغیر ہمارے لئے حقیقت کو جاننا ممکن ہی نہیں۔ اگر ان چشموں کے بغیر حقیقت کو جانا جا سکتا تو شاید ہم فی نفسہ حقیقت کو جان سکتے لیکن اصلا حقیقت کا تجربہ ان چشموں کے بغیر کر ہی نہیں سکتے۔ ادراک حقیقت جب دو بیرونی عناصر پر منحصر رہ گیا تو شے کی حقیقت کو پانا ممکن ہی نہیں رہتا۔ ہاں البتہ ہم حقیقت Reality کو تخلیقCreate کر سکتے ہیں۔ لیکن کیا واقعی حقیقت کی تخلیق ہو سکتی ہے یا یہ عمل قرب حقیقت تک پہنچ سکتا ہے؟ کانٹ کے منہاج علمTheory of Knowledge/Paradigm میں یہ سوالات نہیں اٹھائے جا سکتے کیونکہ وہ ماورائے عقلBeyond Reason معاملات کا انکار نہیں کرتا لیکن چونکہ انسانی عقل اور دائرہ علم ان کے وجود کا اثبات نہیں کرتے لہٰذا ان امور پر وہ کوئی کلام نہیں کرتا۔ دوسرے معنوں میں ان امور غیبیہ، ماورائے عقل معاملات پر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ بظاہر وہ ماورائے عقل امور کی نہ تردید کرتا ہے نہ تائید لیکن عملا مغرب میں کانٹ کے فلسفے نے انسان کے سواہر حقیقت سے انکار کر دیا اور اس طرح رفتہ رفتہ مابعد الطبیعیاتی سوالات کو دائرہ علم سے باہر نکال کر ان کو خیالی قرار دے دیا گیا۔(329)

> "اٹھارہویں صدی تاریخ انسانی کیلئے ایک اور صدمے کے باعث یادگار رہے گی کیونکہ اس صدی میں فلسفہ بھی تلاش حقیقت کے دعوے سے دستبردار ہو گیا۔ عہد یونان سے کانٹ کے دور تک فلسفے کا مقصد حقیقت الحقائق کی تلاش اور جستجو رہی تھی لیکن کانٹ نے پہلی مرتبہ یہ اعلان کیا کہ فلسفہ کا مقصد سچائی کی تلاش نہیں ہے بلکہ انسانی مفادات کا تحفظ ہے۔ کانٹ نے مابعد الطبیعیات کی طرح فلسفے کو بھی انسان کا آلہ کار بنا دیا۔ اس نقطہ نظر کی کامل تفہیم کے لئے کانٹ کے نظریہ اخلاق اور اس کے فلسفہ سیاسی کو بغور پڑھنے اور سمجھنے کی ضرورت ہے۔ کانٹ سے پہلے بہت سے فلاسفہ اخلاقیات، اخلاقی زندگی اور روحانیت کیلئے مذہب کے وجود کو اہم سمجھتے تھے اور ناگزیر خیال کرتے تھے۔ کانٹ وہ پہلا فلسفی ہے جس نے اس نقطہ نظر کی مفصل علمی و عقلی

تردید کرکے مذہب اور اخلاق کے درمیان آخری کڑی کو بھی توڑ کر رکھ دیا۔ کانٹ کے خیال میں اخلاقی اقدار کو عقل کے ذریعے سمجھا اور تخلیق کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں وحی کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے نزدیک اخلاقیات کی بنیاد ارادہ انسانی ہے۔ ارادہ الٰہی یا قانون فطرت اخلاقیات کا منبع و ماخذ ہر گز نہیں ہے۔ اٹھارہویں صدی میں سائنس اور فلسفے کی جانب سے تلاش حقیقت کے دعوے سے دستبردار ہونے کے باوجود ہمارے جدیدیت پسند مفکرین ابھی تک سائنس کے ذریعے حقیقت الحقائق تک پہنچنے کی جستجو میں مصروف ہیں۔"(330)

ڈاکٹر جاوید اکبر انصاری کانٹ کے فلسفے کا حاصل اور جائزہ لیتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ "کانٹ کا مغربی فلسفے میں جو مقام ہے، افلاطون کے بعد شاید ہی کسی اور مفکر کا ہو۔ کانٹ کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ذاتSelfکے اندر ہی ایسا نظام اور ترتیبOrder موجود ہے جو انسانی تجربے کو ہیتFormاور ساخت Structureفراہم کرتا ہے اور نتیجتاً انسانی تجربہ کو بحیثیت تجربہ کے ممکن بناتا ہے۔ ذات یا سیلف کے اس اندرونی نظام کے بغیر تجربہ ممکن نہیں ہوگا۔ ہم محض مختلف قسم کے غیر مربوط احساسات کے مجموعہ کے مالک ہوں گے۔ اسی طرح سیلف کا یہ Orderکائنات کو اور اس میں موجود مختلف اعمال و افعال اور اشیاء کو معانی فراہم کرتا ہے۔ کائنات کے اپنے اندر کوئی معانی نہیں ہیں، جب سیلف کے آرڈر کو کائنات پر مسلط کیا جاتا ہے تو اس کے اندر معانی بھی پیدا ہو جاتے ہیں اور مختلف احساسات و معطیات باہم مربوط ہو کر تجربہ کی شکل بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ غرض کانٹ کے نزدیک سیلف کے آرڈر کو اگر کائنات پر مسلط کیا جائے تو کائنات کو اس طرح سمجھا جا سکتا ہے جیسا کہ اس کو سمجھنا چاہئے۔ یعنی کائنات کو ایک ریشنل کائنات کے طور پر سمجھنے کیلئے ضروری ہے کہ اس کو سیلف کے آڈر کے ذریعے سمجھا جائے۔ تعقل، معانی، ربط و ضبط، نظام، معیشت کا منبع و مصدر انسانی ذات ہے، اس منبع کے باہر کائنات میں اندھیرا ہی اندھیرا ہے اور بے ربطی ہے۔

کانٹ کی علمیات میں عرفان ذات کا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔ سیلف خود تو جانتا ہے اور جاننے کا ذریعہ بھی ہے لیکن یہ خود کیا ہے یہ کوئی نہیں جان سکتا۔ ہمیں جس چیز پر ایمان لانا چاہئے اور اعتقاد رکھنا چاہئے وہ سیلف کی یہ صلاحیت ہے کہ وہ جان سکتا ہے، علم تک رسائی حاصل کر سکتا ہے اور اپنے اندر ان تصورات اور اس ترتیب و نظم کو سموئے ہوئے ہے جو علم کو ممکن بنانے کیلئے ضروری ہیں، اس سب پر ایمان رکھنا ضروری ہے۔ یہی فریڈم (آزادی) پر ایمان ہے۔ فری ڈم یا آزادی کیا ہے ؟ آزادی سیلف کی اس

استطاعت کا نام ہے کہ وہ تمام تصورات کو جان سکے جس پر تجربہ اور علم کی بنیاد ہے لیکن سیلف کی اس صلاحیت کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایمان اور عقیدے کی بات ہے۔ عقل استخراجی اور استقرائی کسی میں بھی یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ سیلف کی اس صلاحیت کو ثابت کر سکے۔ یہ تو ایمان کی بات ہے۔ آپ کو اس پر ایمان لانا پڑے گا۔ سیلف کی اس صلاحیت پر ایمان لانے کے بعد ہم ایسے عمومی اصول وضع کر سکتے ہیں اور ایسے قوانین بنا سکتے ہیں جو آفاقی ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں کسی شریعت کی ضرورت نہیں ہے مثلاً کسی ایسے قانون کی ضرورت نہیں ہے کہ جس کی دلیل کتاب اللہ سے نکلتی ہو۔ ہم خود اپنی عقل کی بنیاد پر ایسے قوانین ایجاد کر سکتے ہیں جس کے نتیجے میں ایک عادلانہ ریاست اور تنظیم ممکن ہو سکے چنانچہ ہمیں کسی کتاب اللہ کی ضرورت نہیں، ہمیں کسی شریعت کی ضرورت نہیں، ہمیں کسی ہدایت کی ضرورت نہیں، محض عقل کے استعمال سے ہم وہ قوانین بنا سکتے ہیں جو آفاقی ہوں۔ اگر ہم ان قوانین پر عمل کریں تو ایک ایسا مثالی معاشرہ قائم ہو سکتا ہے جسے کانٹ Kingdom of Ends کہتا ہے۔

کانٹ کی مثالی ریاست ایک ایسا معاشرہ ہے جہاں ہر فرد کا یہ اختیار تسلیم کیا جائے کہ وہ خود مختار Autonomous اور قائم بالذات ہے۔ جہاں ہر شخص بذات خود اس بات کا تعین کرے کہ وہ کس قسم کی زندگی گزارے گا، جہاں ہر شخص کو مقصود بالذات سمجھا جائے۔ ہر شخص کو مساوی خود مختار، مساوی قائم بالذات اور مساوی طور پر مقصود بالذات ہونا تسلیم کیا جائے۔ یہ تسلیم کیا جائے کہ ہر شخص خیر و شر کا تعین خود کر سکتا ہے۔ یہی کانٹ کا مثالی اور عادلانہ معاشرہ ہے، یہی اس کی فکر میں جنت ارضی کا تصور ہے۔ کانٹ نے اس جنت ارضی کا تصور براہ راست عیسائی جنت سماوی کی تردید اور متبادل کے طور پر پیش کیا تھا۔

کانٹ کے افکار کے اجمالی جائزے سے واضح ہے کہ اس کے تمام افکار، جن پر پوری مغربی تہذیب کھڑی ہے اور مغربی فکر و فلسفہ کا انحصار ہے، مطلقاً طاغوت ہے۔ اس میں شک نہیں ہے کہ عیسائیت کے ساتھ کانٹ کا ایک نوعیت کا تعلق ہے۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ترتیب یا نظم Order سیلف کے اندر خدا ہی نے رکھا ہے وغیرہ۔ کانٹ اس کا انکار نہیں کرتا۔ اس کی کچھ توجیہات ہیں جس کی بنیاد پر کانٹ کو خاص طور پر پروٹسٹنٹ عیسائی بنیادوں پر جواز مل سکتا ہے لیکن عملاً جس چیز کی وہ تعلیم دیتا ہے اور جو چیز کانٹ کے بعد عام ہوئی وہ یہی خود ارادیت کی تعلیم ہے۔ جس چیز کی اس نے تعلیم دی وہ تو خالص کفر تھا اور اسی کفر کی بنیاد پر سرمایہ داری اور جمہوریت قائم ہے۔ آزادی کا یہ تصور ہی بعد میں سرمائے کی شکل اختیار کرتا ہے اور عالمی گمراہی کے طور پر مقبول ہوتا ہے۔"(331)

سیدنا ابراہیمؑ پر کانٹ کا اعتراض

عمانوئل کانٹ نے سیدنا ابراہیمؑ پر یہ اعتراض کیا کہ بیٹے کے گلے پر چھری چلا کر ابراہیمؑ نے اپنی وہ ذمہ داری تو پوری کر دی جو خدا کی طرف سے ان پر عائد ہوتی تھی لیکن ابراہیمؑ اپنی وہ اخلاقی ذمہ داری پوری نہ کر پائے جو بحیثیت باپ بیٹے کی جانب سے ان پر عائد ہوتی تھی۔ بالفاظ دیگر ابراہیمؑ نے بحیثیت نبی خدا کا حکم مان کر خدا کا حق تو ادا کر دیا لیکن بیٹے کے گلے پر چھری چلا کر بحثیت باپ اپنے بیٹے کا حق ادا نہ کر پائے کیونکہ کوئی بھی باپ بیٹے کی گردن پر چھری نہیں چلاتا، تو چونکہ ابراہیمؑ نے بیٹے کی گردن پر چھری چلائی ہے، لہٰذا انہوں نے اولاد کے حق زندگی کو تلف کرنے کی کوشش کی ہے۔ ابراہیمؑ نے بیٹے سے "حقِ زندگی" چھیننے کی کوشش کی ہے جو کہ ایک غیر اخلاقی فعل ہے۔

یہ کانٹ کا سیدنا ابراہیمؑ پر اعتراض ہے۔ کانٹ لکھتا ہے،

"... if God should really speak to man, man could still never know that it was God speaking. It is quite impossible for man to apprehend the infinite by his senses, distinguish it from sensible beings, and recognize it as such. But in some cases man can be sure that the voice he hears is not God's; for if the voice commands him to do something contrary to the moral law, then no matter how majestic the apparition may be, and no matter how it may seem to surpass the whole of nature, he must consider it an illusion."

(A footnote to this paragraph reads)

"We can use, as an example, the myth of the sacrifice that Abraham was going to make by butchering and burning his only son at God's command (the poor child, without knowing it, even brought the wood for the fire). Abraham should have replied to this supposedly divine voice: "That I ought not kill my good son is quite certain. But that you, this apparition, are God — of that I am not certain, and never can be, not even is [read: if] this voice rings down to me from (visible) heaven."(332)

یعنی اگر خدا انسان سے کلام کر بھی لے تو تب بھی انسان کے پاس یہ جاننے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ واقعی خدا ہی اس سے ہمکلام ہے۔ پھر خدا کے کلام اور منشائے متکلم کو کما حقہ سمجھنا بھی انسان کے بس سے باہر کی بات ہے۔ البتہ انسان یہ ضرور جان سکتا ہے کہ کون سا حکم خدا کا حکم نہیں، وہ اس طرح کہ اگر ندائے غیب

انسان کو کسی غیر اخلاقی کام کے کرنے کا حکم دے تو سمجھ جانا چاہیئے کہ یہ خدا کا حکم نہیں ہو سکتا کیونکہ خدا کسی غیر اخلاقی فعل کا حکم نہیں دے سکتا۔ صورت حال یہ ہو تو پھر کسی بھی شے کی پرواہ کئے بغیر انسان کو چاہیئے کہ وہ اس ندائے غیب کو ایک فریب قرار دے۔ یہاں ہم حضرت ابراہیمؑ کی مثال نقل کر سکتے ہیں۔ ابراہیمؑ کو جب بیٹے کو ذبح کرنے کے غیر اخلاقی فعل کا حکم دیا گیا تو انہیں اس حکم کی تکمیل سے انکار کر دینا چاہیئے تھا اور کہنا چاہیئے تھا کہ مجھ پر اپنے بیٹے کی جانب سے ایک اخلاقی فریضہ عائد ہوتا ہے اور میں محض ایک ندائے غیبی کی بنیاد پر اس فریضے کی خلاف ورزی نہیں کر سکتا۔ یوں ابراہیمؑ کو چاہیئے تھا کہ وہ بہر صورت اخلاقیات کو مقدم رکھتے۔ لیکن انہوں نے ایسانہ کرکے ایک غیر اخلاقی فعل سرانجام دیا۔

"Kant's prosecution of Abraham, which commences from the idea of “natural religion”, rests on two interrelated lines of attack, an epistemological one and ethical one, which deem Abraham's action to be morally reprehensible. For Kant, the primacy of the practical

reason leaves no special room for divine duties that are not ethical at the same time.

...

Kant claims that “religion is the recognition of all our duties as divine commands” (6:154). What Kant wishes to argue is that the ethical conduct and the religious behaviour are overlapping. Believing in dogmas, attending divine rituals, and being part of a religious community are good only insofar as they lead to the development of a “good will”. In the absence of a sound moral conscience, all the religious manifestations are mere superstitions and “counterfeit service of God” (6:171). For the German philosopher, the proper task of religion is to instil the sense of ethical duty and to actively engage in the moral development of human beings. The end of religious behaviour lies outside religion itself, resting in the realm of the ethical. For Kant, God (as the rest of the Ideas of pure reason) is rather a heuristic fiction than an ontological necessity. The use of religious narrative is regulative, not constitutive. Therefore, the purpose of religious concepts is to elevate a rational imperfect being to the highest point of moral excellence. This is how religion (as the spiritual connection of natural and supernatural)

becomes "natural religion".[333]

کانٹ کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ اخلاقیات مذہب کا نہیں بلکہ مذہب اخلاقیات کا جزو ہے۔ مذہب اخلاقیات کے ماتحت ہے۔ مذہب اور خدائی احکامات صرف تب تک قابل قبول ہیں جب تک وہ کسی اخلاقی فریضے کے مؤید ہوں۔ اگر خدائی حکم اور کسی اخلاقی فریضے میں تعارض ہو جائے تو بہر صورت ترجیح اخلاقی فریضے کو دی جائے گی (کیونکہ اخلاقیات مذہب پر حاکم ہے)۔ ایسے تمام خدائی احکامات جو کسی اخلاقی فریضے سے متصادم ہوں، کو واہمے، مغالطے اور توہمات سمجھنا چاہئے۔

توجہ طلب امر یہ ہے کہ یہ مفروضہ محض ایک مفروضہ ہی ہے۔ یہ کانٹ کا ذاتی عقیدہ ہے جس پر اس نے ایک نبی کے عمل کو جانچا۔ اس کا یہ عقیدہ کوئی آفاقی یا مسلمہ حقیقت نہیں۔ صرف کانٹ ہی نہیں بلکہ تمام فلاسفہ کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ اپنا ایک مخصوص فریم آف تھاٹ تخلیق کرتے ہیں اور پھر ہر شے کو اس فریم میں فٹ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جو شے ان کے اپنے ذاتی عقائد یا فریم کے اندر فٹ نہ ہو اسے وہ غیر عقلی قرار دے کر رد کر دیتے ہیں۔ قرآن پاک نے اسی رویے کو اتباع نفس کا نام دیا ہے۔ بظاہر فلاسفہ عقل کے نعرے لگاتے نظر آتے ہیں لیکن در حقیقت ان کا سارا فلسفہ ان کی خواہش نفس کی پیداوار ہوتا ہے۔ جسے یہ لوگ "عقل کلی" سمجھ کر فلسفہ طرازی کر رہے ہوتے ہیں، حقیقتاً وہ محض ان کی اپنی عقل، یعنی جزوی عقل ہوتی ہے۔

کسی بھی اعتراض کا جواب دینے سے پہلے ضروری ہوتا ہے کہ پہلے آپ معترض کے مابعد الطبیعی ایمانMetaphysical Assumptions کا جائزہ لیں اور ساتھ ہی یہ دیکھیں کہ وہ کن مفروضوں یا نظریاتی بنیادوں پر کھڑا ہو کر اعتراض کر رہا ہے۔ کانٹ کے اعتراض کے پس منظر کو سمجھنے کیلئے لازم ہے کہ پہلے ہم "حق زندگی" کے تاریخی تناظر پر روشنی ڈال لیں۔

فلسفے کی پانچ شاخوں میں سے ایک اہم شاخ "اخلاقیات "Ethics" ہے۔ یہی وہ شاخ ہے جس میں اخلاقیات، معیاراتStandards، اقدارSocial Values، روایاتTraditions اور خیر و شر Good and Evil جیسے مضامین کا فلسفیانہ سطح پر مطالعہ کیا جاتا ہے۔ اخلاقیات میں حقوق کی بحث بھی کی جاتی ہے اور دیکھا جاتا ہے کہ کوئی حق آخر کب حق بنتا ہے؟ حقRight کا ماخذ کیا ہوتا ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔

کانٹ سے پہلے بھی متعدد فلسفیوں مثلاً تھامس ہوبز وغیرہ نے حقوق کے حوالے سے فلسفہ طرازی کی تھی لیکن جان لاک John Locke نے اس ضمن میں سب سے زیادہ کام کیا۔ کانٹ کے نظریات پر لاک کی گہری چھاپ ہے۔ در حقیقت کانٹ کا سارا فلسفہ ڈیکارٹ اور لاک کے فلسفوں میں تطبیق پیدا کرنے ہی سے

عبارت ہے۔ لاک کا شمار مغربی روشن خیالی کے بانیوں میں ہوتا ہے۔ لاک کے زمانے میں حقوق انسانی کے حوالے سے متعدد فلسفے موجود تھے جن میں سے ایک اہم فلسفہ یہ تھا کہ حقوق کا ماخذ خدا کی بجائے خود انسان ہے۔ لاک نے بھی اسی فلسفے کو مزید پروان چڑھایا اور اس کی نوک پلک سنواری۔

لاک حقوق کو دو اقسام میں تقسیم کرتا ہے:

سیاسی حقوق Political Rights

فطری حقوقNatural Rights

لاک سے پہلے مسیحی اور باقی تمام مذہبی دنیا میں فطری حقوق نامی کسی شے کا کوئی وجود نہ تھا۔ تمام انسان (چاہے کسی بھی مذہب کے ہوں) یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ خدا ہر شے کی اصل ہے، ہر اصول کا ماخذ صرف اور صرف خدا ہے، انسان کی حیات و کائنات کی مکمل توجیہ خدا اور اس کے بھیجی ہوئی ہدایت (وحی) کے ذریعے ہی کی جاتی تھی۔ لاک نے آ کر یہ کہا کہ نہیں ہر اصول کا ماخذ خدا کی ذات نہیں ہے بلکہ کچھ حقوق ایسے بھی ہوتے ہیں جو ہر انسان اپنی پیدائش کے وقت ساتھ لے کر پیدا ہوتا ہے۔

میں ایک انسان ہوں اور مجھے پورا حق ہے کہ میں زندہ رہ سکوں، یعنی میرا "حق زندگی" محفوظ ہے، کسی بھی دوسرے انسان کو اجازت نہیں کہ وہ مجھے قتل کر کے مجھ سے میرا حق زندگی چھین لے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مجھے زندہ رہنے کا یہ حق کس نے عطا کیا؟ گویا میرے حق زندگی کا ماخذ کیا ہے؟ جیسا کہ میں نے پہلے اشارہ کیا کہ ماضی میں ہر انسان حقوق کا ماخذ خدا تعالیٰ کی ذات کو قرار دیتا تھا۔ تو اس مذہبی تناظر میں مذکورہ سوال کا جواب یہ ہو گا کہ مجھے حق زندگی خدا نے عطا کیا ہے! جب خدا نے مجھے حق زندگی عطا کیا ہے تو گویا زندگی کوئی ایسی شے نہیں جس پر میرا پیدائشی حق ہو، بلکہ زندگی میرے پاس ایک امانت ہے جو خدا نے میرے پاس رکھی ہے وہ جب چاہے مجھ سے اپنی امانت واپس لے سکتا ہے۔

دو باتیں توجہ طلب ہیں، ایک بات یہ ہے کہ زندگی خدا کی امانت ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ نہیں زندگی خدا کی امانت نہیں بلکہ ایک ایسی شے، ایک ایسی قدر، ایک ایسا حق ہے جو میں اپنی پیدائش کے وقت ساتھ لئے ہوئے پیدا ہوا ہوں۔ ان دونوں جملوں میں فرق ہے۔ پہلی صورت میں زندگی کی توجیہ خدا سے ہوتی ہے جبکہ دوسری صورت میں خدا کو نفی کر کے انسان کو ہی زندگی کا ماخذ قرار دے دیا گیا ہے۔ اب لاک کے فطری حقوق کے نظریئے کا جائزہ لیجئے، اسی تناظر میں اس نے کہا تھا حقوق دو طرح کے ہوتے ہیں۔ اولا وہ حقوق جو ریاست کسی شہری کو عطا کرتی ہے، مثلا یہ حق کہ اگر آپ کسی ریاست کے شہری ہیں تو پھر یہ آپ کا

حق ہے کہ آپ جب چاہیں (قانون کے مطابق) جس روڈ پر چاہیں گاڑی چلا سکتے ہیں۔ اس جیسے حقوق کو ریاستی/سیاسی حقوق کہا جاتا ہے۔

دوم وہ حقوق جو ہر انسان بوقت ولادت ساتھ لے کر پیدا ہوتا ہے (جو خدا نے عطا نہیں کئے بلکہ ان کا ماخذ، خود انسان ہے) ان حقوق کو فطری حقوق یا Basic Human Rights یا Natural Rights کہا جاتا ہے۔ نیچرل یا فطری حقوق میں جو بات سب سے اہم بات ہے وہ یہ ہے کہ لاک کے مطابق ان حقوق کا ماخذ خدا کی بجائے خود انسان ہے۔ فطری حقوق کا تعارف تنویری فلسفیوں نے کروایا اور اصلا یہ سراسر الحاد ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ فطری حقوق نامی کوئی شے وجود نہیں رکھتی، حق ہمیشہ خدائی عطا ہوتا ہے۔

کانٹ کو یہ سب معلوم تھا اور وہ جان لاک کے نظریات کا قائل تھا۔ لاک کی طرح وہ بھی یہی ایمان رکھتا تھا کہ حقوق انسانی کا ماخذ خدا کی بجائے انسان ہے۔ نا صرف کانٹ بلکہ تمام تنویری مفکرین خدا کو ہر شعبہ ہائے زندگی سے بے دخل کرتے تھے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ماخذ خدا کی بجائے انسان کو قرار دے دینے سے آخر فرق کیا پڑتا ہے؟ یہی اصل سوال ہے اور اسی میں ساری بحث سمٹی ہے۔ اس کو اگر آپ سمجھ لیں تو پھر کانٹ کے اعتراض کا جواب محض یک سطری ہے۔

اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ماخذ کے بدلنے سے کیا فرق پڑتا ہے۔ جب ہم خدا کو کسی بھی شے کا ماخذ قرار دیتے ہیں تو بین السطور ہمارا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہمارے نظریات کی بنیاد خدا ہے، گویا ہم خدا کے وجود و تصرف کے قائل ہوتے ہیں اور تمام مظاہر حیات و کائنات کی توجیہ و تشریح اسی سے کر رہے ہوتے ہیں۔ خدا ہمارے دائرے کا مرکز ہوتا ہے، ہماری زندگی، ہمارے نظریات اور غرض ہماری ہر شے کا معیار اور بنیاد خدا قرار پاتا ہے۔ اس لحاظ سے گویا ہم مذہبی پیراڈائم میں کھڑے ہوتے ہیں یا سادہ الفاظ میں جب ہم خدا کو ماخذ قرار دیتے ہیں تو تب ہم ایک مذہبی انسان ہوتے ہیں، تب ہم خدا کے عبد ہوتے ہیں۔ اس کے بر عکس جب خدا کی بجائے انسان کو ماخذ قرار دے دیا جائے تو تب گویا ہم انسان کو خدا کے مقام پر لا بٹھاتے ہیں۔ پھر ہم پر لازم ہوتا ہے کہ ہم ہر اس مظہر کی توجیہ، جس کی تشریح ہم پہلے خدا سے کرتے تھے، اب انسان سے کریں۔ تو گویا اب ہمارا کلمہ لا الہ الا اللہ نہیں رہتا بلکہ لا الہ الا الانسان بن جاتا ہے۔ یہی ہیومن ازم ہے، یہی انسانیت پرستی ہے کہ ہم خدا کے مقام پر انسان کو لے آئیں اور انسان کی پرستش شروع کر دیں۔

ماخذ کے بدل جانے سے مرتب ہونے والے اثرات کی ایک مثال بھی عرض کر دینا چاہتا ہوں تاکہ

بات مزید واضح ہو جائے۔ اسے ہم دو کیسز سے واضح کریں گے۔ پہلے کیس میں ہم خدا کو حقوق کا ماخذ قرار دے کر بات کرتے ہیں۔

1۔ میں یہ مان لیتا ہوں کہ حقوق کا ماخذ خدا ہے!

اس سے اب مجھ پر یہ لازم ہو گیا کہ میں یہ تسلیم کر لوں کہ میرے تمام حقوق کا اصل مالک خدا ہے، جبکہ میں محض ان حقوق کا امین ہوں۔ حقوق کا اصل مالک جب چاہے مجھ سے اپنی امانت واپس لے سکتا ہے۔ مثلاً میری دولت پر میرا حق ہے (حق ملکیت)۔ جب میں نے یہ مان لیا کہ میرے حقوق کا ماخذ خدا ہے تو گویا مجھ پر لازم ہو گیا کہ میں یہ بھی مان لوں کہ میرا سارا مال خدا کی امانت ہے۔ یعنی یہ مال میرا نہیں اللہ کا ہے۔ وہ جب چاہے جتنا چاہے مجھ سے فی سبیل اللہ واپس لے سکتا ہے۔ مجھ پر فرض ہو گیا کہ جب بھی وہ مجھ سے مطالبہ کرے، میں اسے اس کی امانت لوٹاؤں۔

یہ پہلا کیس تھا۔ دوسرا کیس یہ ہے:

2۔ بالفرض میں یہ مان لیتا ہوں کہ حقوق کا ماخذ انسان ہے۔

اس سے اب مجھ پر لازم ہو گیا کہ میں خود کو خدا پر برتری دوں، اپنے تمام حقوق، مال واسباب وغیرہ پر پہلا حق اپنا جتاؤں اور دوسرے کسی بھی فرد کو ثانوی حیثیت دوں، چاہے وہ خدا ہی کیوں نہ ہو۔ مگر وہ کیسے؟ وہ ایسے کہ جب میں نے خود کو خدا کے مقام پر لا کھڑا کیا تو اب معاذ اللہ خدا میں خود ہوں، اب بحثیت خدا میں خود فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتا ہوں کہ مجھے اپنا مال کسے دینا ہے اور کسے نہیں۔ وہ تمام اختیارات جو پہلے مجھے بحثیت امین حاصل تھے اب مجھے بحثیت مالک حاصل ہو جائیں گے کیونکہ اب خدا میں خود بن چکا ہوں۔

یہاں ماخذ کی اہمیت کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے۔ کانٹ کا عقیدہ تھا کہ حق زندگی، حق ملکیت، حق مذہب وغیرہ جتنے بھی انسانی حقوق ہیں ان سب کا ماخذ انسان ہے۔ اب جب اس نے انسان کو خدا بنا ڈالا تو اصلی خدا کی اہمیت تو ثانوی ہو کر ہی رہنی تھی۔ پس یہی وہ بنیادی وجہ تھی جس کے سبب اس نے ایک جید نبی کے عمل پر اعتراض کیا۔

کانٹ کے اعتراض کا جواب بہت سادہ ہے: وہ یہ ہے کہ

"حق زندگی" سیدنا اسماعیلؑ کا کوئی ایسا حق تھا ہی نہیں جسے وہ بوقت ولادت ساتھ لے کر پیدا ہوئے تھے۔ یعنی ان کا یہ حق پیدائشی یا فطری حق Natural Right نہیں تھا بلکہ سیدنا اسماعیلؑ کا یہ حق انہیں خدا نے تفویض کر رکھا تھا۔ زندگی کوئی ایسی شے نہیں تھی جس کے مالک حضرت اسماعیلؑ خود تھے، بلکہ وہ تو محض جان

کے امین تھے، ان کی جان کا اصل مالک اللہ تعالیٰ تھا۔ اصل مالک اب اپنی امانت واپس طلب کر رہا تھا۔۔۔! اسماعیلؑ کے حقِ زندگی کی حق تلفی تو تب ہوتی جب وہ خود اپنی جان کے مالک ہوتے!

اور ابراہیمؑ پر جو ذمہ داری بحیثیت باپ کے عائد ہوتی تھی وہ بھی کوئی پیدائشی یا فطری ذمہ داری نہیں تھی بلکہ ایک ایسی ذمہ داری تھی جس کا ذمہ دار انہیں سیدنا اسماعیلؑ نے نہیں بلکہ خدا تعالیٰ نے بنایا تھا۔

چھری چلا کر ابراہیمؑ نے خدا کی بات مان لی، خدا کا حق (کہ اس کا حکم مانا جائے) ادا ہو گیا۔ لیکن کانٹ اگلی بات نہ سمجھ سکا۔ وہ سمجھا کہ حق زندگی اسماعیلؑ کا فطری حق تھا۔ لیکن زندگی کا حق تو خدا نے عطا کیا ہے، انسان اپنی جان کا مالک ہے ہی نہیں، انسان تو جان کا امین (امانت دار) ہے پس کانٹ کا اعتراض غلط ہے۔ اگر کانٹ محض اپنے مابعدالطبیعی ایمان Metaphysical Assumption کو درست کر لیتا تو ایسا اعتراض ہر گز نہ کرتا۔ اس کے ذہن میں "فطری حقوق" والا خلل تھا، جس نے اسے گمراہ کیا۔

> "یہ ایک نبی کے ذریعے سے سرانجام پانے والا تکوینی معاملہ تھا۔ تکوینی معاملات رب العالمین کی قدرت و حکمت کا ظہور ہوتے ہیں۔ اس تکوینی پہلو سے، مثال کے طور پر، صبح و شام دنیا میں معصوم لوگ مرتے ہیں۔ ان سے بغیر پوچھے ان کی جان لے لی جاتی ہے۔ کوئی اخلاقی مسئلہ پیدا نہیں ہوتا۔ ہاں قرآن کی روشنی سے محروم کچھ فلسفی سوالات ضرور اٹھاتے ہیں۔ اس عاجز نے اپنی متعدد تصانیف میں ان فلسفیوں کے سوالات کے جوابات قرآن مجید کی روشنی میں دیے ہیں۔ مگر قرآن مجید کا کوئی مومن ان تکوینی معاملات پر سوال نہیں اٹھا سکتا۔
>
> یہی اصل چیز ہے جو قرآن یہاں بیان کر رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم کو ان کی امت میں جاری کرنے کے لیے کوئی تشریعی حکم نہیں دیا تھا۔ یہ خواب کے ذریعے سے دکھایا جانے والا ایک امر الٰہی تھا۔ پیغمبر ہونے کی بنا پر وہ خود اس تکوینی امر میں آلہ کار بننے کے لیے تیار تھے۔ لیکن بیٹے کی منشا پوچھنا اس لیے ضروری تھا کہ فیصلے کا نفاذ اس پر ہونا تھا۔ اس لیے یہ ان کی اخلاقی ذمہ داری تھی کہ بیٹے کے سامنے بات رکھ دی جاتی۔ نبی اللہ کے نبی بیٹے نے جو نبوت سے قبل بھی صدیق تھا، ان کے خواب کو خدا کا حکم سمجھا۔ اور اس کے حکم کے سامنے جان دینے کو دل و جان سے قبول کیا۔

یہیں سے اس مسئلے کے ممکنہ انسانی پہلو کو بھی سمجھ لینا چاہیے۔ انسانی جان پر دو بنیادی اور ایک ثانوی اخلاقی حق قائم ہوتا ہے۔ ایک زندگی دینے والے خدا کا، دوسرا اس شخص کا جس کو زندگی دی گئی ہو۔ تیسرا حق ولی کا ہوتا ہے۔ اس خاص معاملے میں خدا کا فیصلہ باپ نے سنا دیا تھا اور اپنا حق بیٹے نے خود چھوڑ دیا۔ باپ خود ہی بیٹے کا ولی تھا اور اللہ کے سامنے پہلے ہی سر تسلیم خم کر چکا تھا۔ اس کے بعد کسی اور کی کیا حیثیت ہے کہ وہ پیغمبر علیہ السلام پر انسانی یا اخلاقی پہلو سے سوال اٹھائے؟"(334)

اسی حوالے سے ڈاکٹر زاہد جاوید مغل رقمطراز ہیں؛

"کانٹ کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ ہیومنسٹ ہے اور انسان کی اٹانومی کو سب چیزوں سے مقدم سمجھتا ہے۔ کسی عمل کی قدر متعین کرنے کا کانٹ کا مجوزہ آفاقی قضیے کا اصول انسان کی اٹانومی کو مفروضے کے طور پر قبول کرتا ہے۔ چنانچہ یہاں بھی وہ یہی کرتا ہے کہ فرد کو مرکز میں رکھ کر پھر ترازو کے دو پلڑوں میں خدا اور دیگر انسانوں کو بٹھا کر جب وہ توازن تلاش کرنے کی کوشش میں ناکام ہو جاتا ہے تو جھٹ سے نبی کے عمل پر سوال اٹھا دیتا ہے۔ مگر بنیادی سوال یہ ہے کہ ہم کانٹ کے انسان کے بارے میں اس مفروضے کو کیونکر مان لیں؟ نیز یہ کیوں درست سمجھا جائے کہ اخلاقی عمل وہی ہے جو انسانی خواہشات کو آفاقی بنانے والے اسکے آفاقی قضیئے کے اصول پر پورا اترے؟

بات بالکل صاف ہے کہ مذہب کے اخلاقی نکتہ نگاہ سے انسان کی دوسرے انسان کی طرف خدا کے حکم کے ماسواء کوئی کمٹمنٹ و ذمہ داری سرے سے ہے ہی نہیں۔ ایسے میں یہ فرض کرنا کہ انسان کی طرف اسکی کوئی ایسی ذمہ داری بھی ہے جو خدا کے قطعی حکم کے مقابلے میں آ کھڑی ہو سکتی ہے، ایک لغو خیال ہے۔ کانٹ کا خدا محض فلسفیانہ خدا ہے جو انسان کی اٹانومی کے خلاف اسے حکم دینے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اس کے یہاں قدر کا تعین خود مختار نفس کی خواہشات سے ہوتا ہے جسے وہ نادانی میں عقل سمجھتا رہا۔ کانٹ یہ سب اپنے فریم ورک میں فرض کر رہا ہے مگر

ہمیں یہ فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ایک دفعہ کانٹ کے انسان کے بارے میں مفروضے کو رد کردیجئے یہ اعتراض خود بخود لغو دکھائی دے گا۔

بھلا کانٹ کو کیا خبر کہ عدل اور خیر و شر کیا ہے کہ وہ منصف بن کر نبی کے عمل پر معترض ہو؟اسے چاہئے کہ انسان کی اٹانومی کی پوجا سے توبہ کرکے پہلے اپنے اصل مقام "مقام بندگی" پر آئے پھر ابوالانبیاء کے اسوہ حسنہ کو سمجھنے اور اس سے سبق سیکھنے کی پوزیشن میں آئے گا۔

اگر اسکے جواب میں کہا جائے کہ یہ تو اخلاقیات کے بارے میں آپ کے نکتہ نگاہ سے جواب ہے تو ان سے کہئے کہ کانٹ بھی تو یہی کررہا ہے کہ اپنے نکتہ نگاہ سے سوال اٹھارہا ہے، وہ کونسا کسی آفاقی، مجرد و معروضی عقلیت پر قائم ہو کر معترض ہے کہ اسکی پوزیشن فرض کرنا لازم ہے۔"(335)

عمران شاہد بھنڈر کانٹ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں؛

"جدید فلسفے میں عمانوئیل کانٹ کا شمار ایسے ہی اہم اور عظیم فلسفیوں میں ہوتا ہے، جنہوں نے مغربی دنیا میں فلسفیانہ تفکر کے دھاروں اور دنیا کے بارے میں نقطہ نظر کو تبدیل کرکے رکھ دیا تھا۔ اٹھارویں صدی میں جب برطانوی تجربیت اور جرمن عقلیت اپنے حتمی نتائج کی بناپر بند گلی میں پہنچ چکی تھیں، تو یہ کانٹ ہی تھا جس نے ان دو مختلف فلسفیانہ روایات کی تنقید پیش کی اور اپنے فلسفے کو ''تنقیدی فلسفے''کا نام دیا۔کانٹ کی کتاب ''تنقید عقل محض''کا شمار فلسفے کی تاریخ کی چند گنتی کی عظیم کتابوں میں ہوتا ہے۔ یہ کتاب 1781 میں پہلی بار شائع ہوئی۔ اس کتاب میں پیش کیے گئے خیالات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس عظیم فلسفی کے اندر مستقبل میں جھانکنے کی قوت کس قدر زیادہ تھی۔کانٹ نے 1781 میں خدا کو تخت سے اتارا اور انسان کو مرکز میں لا کھڑا کیا۔ بادشاہت جو یورپ میں خدا کا نعم البدل سمجھی جاتی تھی، اسے ٹھیک آٹھ برس بعد فرانسیسی انقلابیوں نے 1789 کو تہس نہس کیا۔ یورپ میں جاگیرداری اور مسیحی الٰہیات کے انہدام کے تمام تصورات ''تنقید عقل محض''میں موجود ہیں۔کانٹ کے فلسفے کا ماحصل یہ ہے کہ

یہ خدا طے نہیں کرتا کہ انسان کو کیسا ہونا چاہیے، بلکہ انسان تعقلی، منطقی، جدلیاتی تجزیے سے خود طے کرتا ہے کہ خدا کی ماہیت کیا ہے؟انسان کو مرکز میں لانے کے لیے ضروری ہے کہ خدا کو لامرکز کر دیا جائے، دونوں کا مرکز میں رہنا ناممکن ہے۔ انسان خدا کا انہدام نہیں کرتا، بلکہ اسے اپنے معاملات میں دخل دینے، اپنے لیے علمی، اخلاقی اور سماجی اقدار کے تعین کے لیے استعمال نہیں کرے گا۔ ''تنقید عقل محض'' میں تعقلی، منطقی، جدلیاتی انکوائری کے بعد 'آزادی' کا تصور ایک لازمی نتیجے کے طور پر سامنے آتا ہے۔ 'آزادی' ایک یونیورسل تصور ہے، اس کے بغیر اخلاقیات کا تعین ہی نہیں کیا جاسکتا۔ آزادی کے آفاقی تصور ہی میں نوعِ انسانی کی مساوات کا تصور مضمر ہے۔ ہیگل ''منطق کی سائنس'' میں لکھتا ہے کہ وہ عظیم فلسفی جس نے جدید فلسفے میں جدلیاتی میتھڈ کی بنیاد رکھی، اس کا نام عمانوئیل کانٹ ہے۔ ہمیں یہ حقیقت ذہن میں رکھنی چاہیے کہ یہ کانٹ ہی تھا جو تعقل کی بالادستی کا فلسفیانہ جواز ہی نہیں، انسان کی مرکزیت کا تعقلی، منطقی جواز بھی فراہم کرتا ہے۔ ریاستی نظام میں مذہب کے کردار کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیتا ہے۔ نپولین نے ایک بار حکم دیا کہ اس کے سامنے کانٹ کے فلسفے کا خلاصہ پیش کیا جائے۔ خلاصہ سننے کے بعد اس نے کانٹ کو ''شاطر'' کہہ کر اس کا نام اپنے پسندیدہ لوگوں کی فہرست سے خارج کر دیا تھا۔ وجہ یہ کہ اس عہد میں کانٹ کے فلسفے میں انقلابیت کے عناصر نمایاں طور پر موجود تھے۔ عہد حاضر کے یورپ کو آج بھی کانٹ کی تنقید عقل محض میں باآسانی تلاش کیا جاسکتا ہے۔ "(336)

باب ہفتم

جدید مغربی الحاد

Modern Western Atheism

فصل اول

انیسویں صدی کاالحاد

یورپ میں اعلانیہ الحاد کی ابتداء

الحاد کے سہولت کار فلسفے مثلاسوفسطائیت، تجربیت پرستی، عقلیت پرستی اور تشکیک (اگناسٹسزم) وغیرہ تو یورپی تاریخ میں اڑھائی تین ہزار سال سے موجود تھے، لیکن کسی بھی عہد میں کسی بھی فلسفی نے خود کو اعلانیہ طور پر خدا کا منکر قرار نہیں دیا،زیادہ سے زیادہ بھی یہ ہوا کہ بعض مفکرین نے یا توخدا تعالیٰ کے مروجہ تصور کو بدل دیا یا مذہبی تصور خدا پر تنقید کی۔ یورپ میں وجود باری تعالیٰ کا صریح انکار اٹھارہویں صدی کے آخری ربع سے پہلے منظر عام پر نہیں آیا۔اس کی وجوہات کچھ بھی ہو سکتی ہیں جن میں سے ایک اہم وجہ یہ ہے کہ لوگ محکمہ احتساب Inquisition سے خوف کھاتے تھے اور اعلانیہ طور پر ملحد کہلائے جانے سے گریز کرتے تھے۔ بہر حال اٹھارویں صدی میں تحریک تنویر اور ڈی ازم کے اثرات کے زیر اثر مفکرین میں اتنی بے باکی ضرور پیدا ہو گئ کہ وہ الحادی نظریات کا پرچار کتابی صورت میں شائع کریں۔ لیکن اس ضمن میں بھی یہ امر قابل توجہ ہے کہ ابتدائی مبینہ ملحدین نے اپنی کتب پر اپنا درست نام نہیں لکھا، کسی نے فرضی نام سے کتاب شائع کی تو کسی نے مصنف کے تعین کا معاملہ کسی دوسرے طریقے سے مبہم بنا دیا۔

یورپ میں اعلانیہ الحاد کو عموما برطانوی الحادBritish Atheism اور فرانسیسی الحاد French Atheism میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

فرانس کا پہلا باقاعدہ ملحد (لیکن غیر اعلانیہ) جین میسلیر (Jean Meslier(d. 1729 کو قرار دیا گیا ہے جو بقول مورخین بظاہر ایک کیتھولک پادری تھا۔ اس کی وفات کے بعد اس کے کمرے سے کچھ دستاویزات برآمد ہوئے جنہیں الحادی دستاویزات قرار دیا گیا کیونکہ ان کاغذات میں مذہبی اور ڈیسٹ دونوں طرح کے تصور خدا کو رد کیا گیا تھا۔ سو سے زائد کتب کا معاصر فرانسیسی ملحد فلسفی مچل آنفرے Michel Onfray کہتا ہے کہ اصلی الحاد (انکار باری تعالیٰ) کی تاریخ میسلیر کے دستاویزات سے شروع ہوتی ہے۔آنفرے لکھتا ہے؛

> "He professed it, demonstrated it, arguing and quoting, sharing his reading and his reflections, and

seeking confirmation from his own observation of the everyday world. His title sets it out clearly: *Memories of the thoughts and Feelings of Jean Meslier*, and so does his subtitle: *Clear and Evident Demonstrations of the Vanity and Falsity of All the Religions of the World*. The book appeared in 1729, after his death. Meslier had spend the greater part of his life working on it. The history of true atheism had begun."(337)

لیکن میسلیر اپنی زندگی میں کوئی اعلانیہ ملحد نہیں تھا۔ پہلا فرانسیسی ملحد بیرون ڈی ہولباخ تھا جس کی کتاب "نظام فطرت"، جو 1770ء میں شائع ہوئی، بجا طور پر الحادی بائبل قرار دی گئی ہے۔ اس پر ہم آگے چل کر بات کرتے ہیں۔

جبکہ برطانیہ میں پہلی الحادی کتاب کا ذکر کرتے ہوئے ڈیوڈ برمن لکھتا ہے؛

"I now turn to the history of overt Atheism in Britain and to the first avowedly atheistic book which was the *Answer to Dr. Priestly's Letters to a philosophical unbeliever* (London, 1782)"(338)

کہ برطانیہ میں چھپنے والی پہلی مبینہ الحادی کتاب "ڈاکٹر پریسٹلے کے خطوط بنام ایک ملحد فلسفی۔ کا جواب" ہے جو لندن میں 1782ء میں شائع ہوئی۔

اس کتاب کے مصنف کے حوالے سے مورخین کی عمومی رائے یہ ہے کہ مصنف کا نام میتھیو ٹرنر (Matthew Turner (d.1788 ہے جو ایک طبیعیات دان Physician تھا۔ جبکہ بعض مورخین نے ولیم ہمون William Hammon کو اصل مصنف قرار دیا ہے۔ بہر حال مصنف جو بھی ہو، وہ اس کتاب میں اپنے بارے میں یوں کہتا ہے؛

"But as to the question whether there is such an existent Being as an Atheist, to put that out of all manner of doubt, I do declare upon my honour that I am one."(339)

کہ جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ خدا کا کوئی منکر حقیقتاً کہیں پایا جاتا ہے یا نہیں تو میں اعلان کرتا ہوں کہ وہ خوش نصیب میں ہوں۔

یہ مختصر سی کتاب چار حصوں میں منقسم ہے، جو یہ ہیں؛

(1) Advertisement, pp. vi-vii. Unsigned but almost certainly by the editor, i.e. Hammon.

(2) Prefatory Address, pp. viii-xxxiv. Signed by Hammon, who calls himself the editor.

(3) Body of the work, pp. 1-59. Unsigned, but probably the work of Turner.

(4) Postscript, pp. 60-61. Containing a letter to Priestley signed by Hammon.

یہ کتاب در حقیقت ڈاکٹر جوزف پریسٹلے 1733-1804ء کی کتاب "خطوط بنام ایک فلسفی ملحد"، جو 1780ء میں شائع ہوئی تھی کے جواب کے طور پر لکھی گئی تھی۔ڈاکٹر پریسٹلے کی کتاب اس کے مابعد الطبیعی مضامین کی سیریز کا ایک حصہ تھی۔ ڈاکٹر پریسٹلے بنیادی طور پر ایک مادیت پرست Materialist ڈیسٹ مفکر تھا جس نے اس کتاب میں وجود باری تعالیٰ پر ڈیزائن آر گومینٹ سے استدلال کیا ہے اور یہ موقف اختیار کیا ہے کہ مادیت پرست ہونے کے باوجود وجود باری تعالیٰ اور آزادی ارادہ پر ایمان رکھا جاسکتا ہے۔اس کے اسی موقف کی تردید میں ٹرنر نے اپنا جواب مرتب کیا جس میں اس نے برطانوی تاریخ میں سب سے پہلے اعلانیہ طور پر ملحد ہونے کا اعتراف کیا۔

جے ایم رابرٹسن[1] نے اپنی کتاب تاریخ آزادی فکر History of Freethought میں سیموئیل فرانسس Samuel Francis کو پہلا مبینہ ملحد اور اس کی کتاب Watson Refuted[340] کو پہلی الحادی کتاب قرار دیا ہے، جو 1796ء میں شائع ہوئی لیکن برمن اسے رابرٹسن کی غلطی قرار دیتا ہے کیونکہ یہ کتاب 1796ء میں نہیں بلکہ 1819ء میں شائع ہوئی تھی، دوم یہ کہ Watson Refuted میں ایسی کوئی بات موجود نہیں جسے بدیہی طور پر الحاد قرار دیا جاسکے، اس کتاب میں وجود باری تعالیٰ سے کہیں بھی صراحتاً انکار نہیں کیا گیا۔

1797ء میں لندن میں ایک اور کتاب "ماہیت خدا کی تحقیق An Investigation of the essence of the deity[341]" شائع ہوئی جس کا مصنف سکپٹکس برٹینکس Scepticus Britannicus کو قرار دیا جاتا ہے۔ برمن کہتا ہے کہ تشکیل الحاد کے ضمن میں میں اس کتاب کو "جواب" اور "واٹسن ریفیوٹڈ" سے زیادہ اہمیت کا حامل سمجھتا ہوں۔اگرچہ مصنف نے اعلانیہ طور پر خود کو ملحد قرار نہیں دیا لیکن یہ

---

[1] "See J.M. Robertson, A History of freethought (p. 784), who merely mentions the Answer; James Thrower, A short history of western atheism (1972); and Robert Flint, Anti-theistic theories (1899), p. 457. I have found only one writer who refers to Turner as the first avowed atheist in Britain; this is Percy Vaughan, who says: 'only one English author [i.e. Turner], as far as I can discover, had ventured [before Shelley] to adopt [atheism] as expressing his opinion'; Early Shelley pamphlets (London, 1905), p. 17."(Berman pg. 131)

کتاب "جواب" اور "واٹسن ریفیوٹڈ" کی طرح کسی فرد معین یا کسی مخصوص کتاب کے رد میں نہیں لکھی گئی بلکہ پہلی ایسی کتاب ہے جس میں الحادی نظریات کا معروضی طور پر اور شدت کے ساتھ دفاع کیا گیا ہے۔

1789ء میں انقلاب فرانس کے بعد الحاد رفتہ رفتہ یورپ کی بیشتر ریاستوں میں عام ہو گیا۔ معروف رومانوی شاعر شیلےPercy Bysshe Shelleyکو 1811ء میں ایک الحادی پمفلٹ The Necessity of Atheismشائع کروانے کی وجہ سے آکسفورڈ یونیورسٹی سے بے دخل کر دیا گیا تھا۔ مورخین کے مطابق انگریزی زبان میں یہ پہلا الحادی پمفلٹ تھا۔

جرمن الحاد کی بنیاد فیور باخ نے اپنی کتاب The Essence of Christianityمیں رکھی جس نے انیسویں صدی کے معروف مفکرین کارل مارکس، میکس سٹرائنر، ارتھر شوپنہاور اور نطشے کو متاثر کیا۔ انیسویں صدی میں برطانوی پارلیمنٹ کا پہلا ملحد ممبر چارلیس بریڈلاءCharles Bradlaughتھا جس نے مذہبی حلف اٹھانے سے انکار کیا تو اس کی رکنیت منسوخ کر دی گئی تھی لیکن بعد ازاں ایک نئے سپیکر نے اس کی رکنیت بحال کر دی اور اس طرح چارلیس بریڈلاء پہلا برطانوی ملحد پارلیمنٹ ممبر قرار پایا۔

انقلاب فرانس اور حقوق انسانی کی سیکولر بنیادیں

26اگست1789ء کو فرانس کی قومی اسمبلی نے حقوق انسانی کا منشور پاس کیا جس کی بعض دفعات پر فوری عمل درآمد کیا گیا اور بعض دفعات مثلاً خواتین کو ووٹ کا حق وغیرہ بعد ازاں نافذ العمل ہوئیں۔ حقوق انسانی کے اس منشور کی اہم بات یہ ہے کہ اس میں تنویری فکر کو نہایت عقیدت و احترام کے ساتھ سمویا گیا اور اسے مذہب کے برعکس خالص سیکولر بنیادوں پر مرتب کیا گیا۔ انسان کو قائم بالذات، آزاد اور آپ اپنا خدا تسلیم کیا گیا، اسے ہی خیر و شر کا پیمانہ قرار دیا گیا اور مذہب کا سیاسی کردار ہمیشہ کیلئے ختم کر دیا گیا۔

"One of the principal driving intellectual forces of the revolution was what has since come to be called secular natural law("secular" because it was not derived from religious doctrine, belief, or authority; revolutionary thought was severely antireligious and anticlerical). It was based on cetain ideas about man's nature that find expression in the American Declaration of Independence and in the French Declaration of Rights of Man and of the Citizen. All men, so the reasoning goes, are created equal. They have certain natural rights to property, to liberty, to life. The proper function of government is to recognize and

secure these rights and to ensure equality among men. Government shoud be carried on by elected representatives. And so on."[342]

جان ہنری میر یمین لکھتا ہے کہ اس منشور کی بنیاد ہوبز، لاک اور روسو کے نظریہ فطری حقوق پر رکھی گئی، یہ فطری حقوق خالصتا سیکولرانہ تھے یعنی ان کا ماخذ خدا، مذہب اور چرچ کی بجائے خود انسانی ذات کو قرار دیا گیا۔ حقوق انسانی کا یہ منشور اپنی اصل میں خدا، مذہب اور چرچ کا مخالف تھا۔ اس میں یہ قرار دیا گیا کہ عقلا تمام انسان مساوی ہیں، انہیں بحیثیت انسان زندگی، آزادی اور ملکیت کے پیدائشی (فطری) حقوق حاصل ہیں اور حکومت پر لازم ہے کہ وہ انسان کے ان پیدائشی حقوق کا تحفظ کرے۔ حکومت عوامی نمائندوں پر مشتمل ہو گی وغیرہ۔

حقوق انسانی کے اس منشور کی بعض دفعات حسب ذیل ہیں؛

Article I – Men are born and remain free and equal in rights. Social distinctions can be founded only on the common good.

"تمام انسان اصلاآزاد اور برابر ہیں۔ سماجی سطح پر ان کے درمیان فرق صرف اور صرف سماج کے اجتماعی مفاد کی بنیاد پر کیا جاسکتا ہے۔"

Article II – The goal of any political association is the conservation of the natural and imprescriptible rights of man. These rights are liberty, property, safety and resistance against oppression.

"کسی بھی طرح کی سیاسی تنظیم (سیاست) کا مقصد انسان کے ناقابل تنسیخ فطری حقوق کا تحفظ ہے۔ ان حقوق میں حق آزادی، حق ملکیت، حق زندگی اور حق تحفظ ذات شامل ہیں۔"

آرٹیکل نمبر 4:

"ہر فرد مکمل طور پر آزاد ہے۔ آزادی پر واحد قدغن یہ ہے کہ ایک فرد کی آزادی کسی دوسرے فرد کی آزادی میں دخل اندازی نہ کرے۔ دوسرے فرد کی آزادی میں مداخلت کی تعریف وحدود قانون متعین کرے گا۔"

آرٹیکل نمبر 6:

" قانون ارادہ عمومی کا اظہار ہے Law is the expression of General Will (یہ روسو کا معروف جملہ تھا)۔ ہر فرد کو حق حاصل ہے کہ وہ بذات خود یا بذریعہ نمائندہ قانون سازی کے عمل میں شریک ہو سکے۔ جزاء ہو یا سزا، قانون ہر فرد کیلئے برابر ہے۔ قانونی برابری کی بنیاد پر ہر فرد یکساں سہولیات کا حق دار ہے البتہ سہولت کے مختلف مدارج افراد کی ذاتی صلاحیتوں پر منحصر ہیں۔"

Article X – No one may be disturbed for his opinions, even religious ones, provided that their manifestation does not trouble the public order established by the law.

" کسی بھی فرد سے اس کے نظریات بشمول مذہبی عقائد، کی بنیاد پر قانونا کوئی پوچھ گوچھ نہیں کی جا سکتی البتہ آزادی رائے اور آزادی اظہار پر واحد قدغن یہ ہے کہ فرد کے نظریات قانون کے بنائے ہوئے عوامی نظم کو خراب نہ کریں۔"

Article XI – The free communication of thoughts and of opinions is one of the most precious rights of man: any citizen thus may speak, write, print freely, except to respond to the abuse of this liberty, in the cases determined by the law.

"آپس میں مختلف خیالات و آراء کے آزادانہ اظہار کی آزادی ہر فرد کا ایک نہایت اہم حق ہے لہٰذا ہر فرد کچھ بھی بولنے، لکھنے اور شائع کروانے کا حق دار ہے۔ صرف اس بات کا خیال رہے کہ فرد اس آزادی کا غلط (غیر قانونی) استعمال نہ کرے۔"

تھامس ہوبز کے ضمن میں میں نے عرض کیا تھا کہ مغربی سیکولر فکر کی بنیاد نظریہ فطری حقوق پر ہے، جن میں حق زندگی، حق آزادی اور حق تحفظ ذات سر فہرست ہیں۔ ہیومن رائیٹس چاہے وہ 1689ء کے برطانوی انسانی حقوق ہوں، 1948ء کے اقوام متحدہ کے انسانی حقوق ہوں یا 1789ء کے فرانسیسی انسانی حقوق ہوں، بظاہر ان میں قابل اعتراض بات کوئی نہیں۔ کوئی بھی عام شخص جب ان حقوق کا مطالعہ کرتا ہے تو اسے اطمینان حاصل ہوتا ہے اور اپنے وجود کی اہمیت کو محسوس کرنے لگتا ہے۔ بظاہر یہ بات نہایت خوبصورت ہے کہ میں ایک آزاد انسان ہوں، کسی کو کوئی حق نہیں پہنچتا کہ میری مرضی کے خلاف مجھے حکم دے، مجھ سے میری زندگی چھیننے کی کوشش کرے یا میری ملکیت پر اپنا حق جتائے۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر ہمیں ان حقوق میں کیا برائی نظر آتی ہے؟

یہ سوال بہت سادہ سا ہے لیکن عوام الناس اس کا جواب سمجھنے سے قاصر ہیں جبکہ خواص اور فلسفہ شناس

حضرات ان "انسانی حقوق" کے پیچھے کارفرما فلسفے کو بخوبی جانتے ہیں۔

یہ انسانی حقوق جو مغربی فکر میں متعارف کروائے گئے، ان کی بنیاد/اساس/ماخذ اور سورس کیا تھا؟ کیا یہ حقوق خدااور پیغمبروں کے احکام سے اخذ کئے گئے؟ یا خدا، مذہب، پیغمبر اور وحی کو پرے کرکے حقوق انسانی کی بنیاد خالصتاً آزاد عقل انسانی کو بنایا گیا؟

مغربی فکر کی عمومی تاریخ اور تحریک تنویر سے بالخصوص واضح ہے کہ حقوق انسانی کے تمام مغربی منشورات کی فلسفیانہ اساس اور بنیاد خدا، پیغمبر، وحی اور مذہب نہیں ہیں، کیونکہ مذہب سے تو وہ مدتوں پہلے جان چھڑا چکے تھے۔ مغربی مفکرین نے مذہبی تعلیمات پر عمل درامد کو نا صرف خیر آباد کہا بلکہ ہزاروں کی تعداد میں مذہب مخالف مضامین بھی شائع کئے اور مذہبی قوتوں کو زیر کرنے کی ہر ممکن عملی کوشش بھی کی۔ مذہب سے جان چھڑالی گئی تھی، صرف ایک خدا کی ذات تھی جس کا صاف صاف انکار نہیں کیا گیا تھا۔۔۔ لیکن مغربی مفکرین کا خدا کے ساتھ یہ تعلق بھی محض واجبی سا تھا۔ ان کا خدا کوئی ذاتی یا مذہبی خدا نہیں تھا بلکہ ایک فلسفیانہ ضرورت تھی، ان کا خدا خود ان کی اپنی مخلوق تھا۔ ڈی ازم یہی کچھ ہے۔ تنویری مفکرین نے جتنی بھی مذہب مخالف تحریکیں شروع کیں اور جتنے بھی مضامین لکھے، فرانسیسی ہیومن رائیٹس ان کا خلاصہ اور نچوڑ تھے، یہی وجہ ہے کہ انقلاب فرانس کے بعد تنویری مفکرین کو خاص اعزازت سے نوازا گیا اور ان کے پتلے بنا کر چوکوں میں نصب کئے گئے۔

آپ میں سے کوئی شخص یہ سوال اٹھا سکتا ہے کہ ہمیں تو محض اپنے حقوق سے مطلب ہے، اس سے ہمیں کیا غرض کہ حقوق کا ماخذ عقل ہے یا وحی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ محض مٹی ڈال دینے سے علمی مسائل حل نہیں ہوا کرتے، فکری مسائل کو جب تک علمی سطح پر حل نہ کر لیا جائے تب تک کوئی بھی معاشرہ صحیح معنوں میں اپنا وجود برقرار نہیں رکھ سکتا۔ مغربی تہذیب آج جس نہج تک پہنچ چکی ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ عوام الناس نے تنویری مفکرین کا اثر تو قبول کر لیا لیکن ان کے افکار کے پس پردہ پیچدار فلسفیانہ گمراہی اور کفر کا صحیح ادراک نہیں کیا۔ حقوق انسانی کا ماخذ بدل دینے سے فرد کی عملی زندگی پر نہایت اہم اثرات مرتب ہوتے ہیں کیونکہ اس سے فرد کی زندگی کی سمت ہی بدل جاتی ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ حقوق انسانی کا ماخذ خود انسان یا عقل ہے تو اس کا نتیجہ، جو انقلاب فرانس کے بعد نکلا، یہ نکلتا ہے کہ مذہب عملی زندگی سے بے دخل ہو جاتا ہے، معاشرے سے اس کا تعلق ٹوٹ جاتا ہے اور پھر تمام اجتماعی معاملات انسان ساختہ قوانین کے تحت حل کئے جاتے ہیں، سیکولرازم یہی کچھ ہے۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ حقوق انسانی کا ماخذ خدا ہے تو اس سے ایک بالکل

مختلف طرز عمل پیدا ہوتا ہے، یہ کہ تمام قوانین مذہب کے تابع ہو کر رہ جاتے ہیں اور پھر جب خدا کوئی قانون نافذ کرنا چاہتا ہے تو انسان ساختہ قوانین خدائی قانون کی قانونیت پر سوال نہیں اٹھا سکتے۔اس بات کو مزید بہتر طریقے سے سمجھنے کیلئے ہم فرانسیسی ہیومن رائیٹس، جو اقوام متحدہ کے "عالمی بنیادی انسانی حقوق" کی شکل میں تمام دنیا نے قبول کر لئے ہیں، میں سے چنیدہ حقوق پر بحث کرتے ہیں۔

ہیومن رائیٹس کے پہلے آرٹیکل میں یہ قرار دیا گیا کہ تمام انسان اصلا برابر اور آزاد ہیں کیونکہ وہ آزاد پیدا کئے گئے ہیں، جیسا کہ روسو نے کہا تھا۔ مذہب بھی یہی کہتا ہے کہ تمام انسان اصلا برابر اور آزاد ہیں، پھر سیکولر اور مذہبی حقوق میں فرق کیا ہے؟ فرق ان کی تعبیر واساس میں ہے۔ مذہبی فکر یہ کہتی ہے کہ تمام انسان خدا کی مخلوق ہیں، کوئی قائم بالذات وجود نہیں، اس لئے تمام انسانوں پر لازم ہے کہ وہ حیات و کائنات کے ہر معاملے کی توجیہ حکمِ خدا سے کریں۔ مذہب کے مطابق تمام انسان برابر ہیں۔ ان کی برابری کی وجہ یہ ہے کہ خدا نے انہیں برابر قرار دیا ہے۔ مثلاً قرآن اور بائبل کے مطابق تمام انسان آدم علیہ السلام کی اولاد ہیں اور ایک حدیث پاک کے مطابق کسی گورے کو کالے اور عربی کو عجمی پر کوئی فضیلت نہیں۔ تو گویا انسانوں کی برابری کی وجہ یہ ہے کہ خدا نے انہیں برابر قرار دیا ہے۔ اگر خدا یہ کہتا کہ گورے کالوں پر اور عربی عجمیوں پر فوقیت رکھتے ہیں تو ہم انسانوں پر، جو خدا کے غلام ہیں، لازم ہو جاتا کہ ہم انسانی برابری کے تصور رد کر دیتے اور برابری کے اس تصور کو اپناتے جسے خدا نے پیش کیا ہوتا۔ یہ ہے برابری اور مساوات کی وہ تعبیر جو مذہب پیش کرتا ہے، کہ خدا کا غلام ہونے کے ناطے ہر انسان پر لازم ہے کہ وہ اپنے تصور مساوات کو خدائی احکام کے مطابق ڈھالے۔ اس کے برعکس سیکولر یا تنویری تصور آزادی، جو عالمی انسانی حقوق کے منشورات کا اصل مدعا ہے، یہ ہے کہ مذہب کو خدا نے نازل نہیں کیا بلکہ اسے مختلف محرکات کے تحت خود ماضی کے انسان نے تخلیق کیا اور پھر اپنے اوپر مسلط کیا۔ پھر یہ کہ دنیا میں مذاہب بھی سینکڑوں قسم کے ہیں، تو گویا مذہب کوئی ایسی قدر مشترکہ نہیں کہ جو تمام انسانوں کیلئے قابل قبول ہو اس لئے ہمیں چاہیئے کہ انسانی معاملات کو طے کرنے کی کوئی ایسی بنیاد فراہم کریں جس پر تمام انسان متفق ہوں اور جو تمام انسانوں کیلئے یکساں طور پر حجت ہو۔ مذہب تو وہ قدر مشترکہ ہے نہیں، لہٰذا خود نفس انسانیت اور عقل ہی وہ واحد شے ہے جس پر تمام انسان متفق ہیں اس لئے ہمیں مذہب کو اجتماعی زندگی سے بے دخل کرکے معاشرتی تنظیم عقلی اور انسانی پیمانوں پر کرنی چاہیئے۔ پس انہی معنوں میں انسان اصلا ایک قائم بالذات وجود ہے، وہ خدا کا غلام نہیں ہے، بلکہ بذات خود الصمد ہے جو اپنے لئے خیر و شر کا پیمانہ خود تخلیق کر سکتا ہے۔ تمام انسانوں کی برابری کا سیکولر مفہوم یہ ہے کہ اصلا تمام

انسان مساوی طور پر چھوٹے چھوٹے خدا ہیں جو اپنے لئے خیر و شر کا تعین، بغیر کسی الہامی رہنمائی کے، از خود کر سکتے ہیں۔ نا صرف تمام انسان اپنے ہونے میں ایک دوسرے کے مساوی ہیں بلکہ ان کے تصورات خیر و شر بھی مساوی ہیں۔ مثلا اگر کوئی فرد نماز کو اچھا سمجھتا ہے تو اس کا تصور خیر اس شخص کے تصور خیر کے عین برابر ہے جو زنا کو اچھا سمجھتا ہے، گویا نماز اور زنا دو برابر افعال ہیں، ان کے اچھا یا برا ہونے کا معیار آپ کا اپنا ذہن ہے، چونکہ آپ بذات خود خدا ہیں لہٰذا آپ پر منحصر ہے کہ آپ کس کام کو اچھا اور کس کو برا سمجھتے ہیں۔ اگر آپ نماز کو اچھا سمجھتے ہیں تو آپ کو اسے اچھا سمجھنے کا پیدائشی حق حاصل ہے اور اگر آپ نماز کو بوجھ سمجھتے ہیں تو پھر بھی آپ برحق ہیں کیونکہ آپ کو پورا حق حاصل ہے کہ آپ اپنے لئے خیر و شر کے پیمانے وضع کریں۔ یہ ہے وہ بنیادی سیکولر فلسفہ جو ہیومن رائیٹس کے پس پردہ کارفرما ہے۔ ہمارے عوام کا مسئلہ یہ ہے کہ انہیں حقوق کی ظاہری عبارتیں نہایت دلکش محسوس ہو جاتی ہیں لیکن ان عبارات کے پیچھے سیکولر، کفریہ اور الحادی فلسفوں اور تاریخی تناظر کا ادراک نہیں ہو پاتا۔

فرانسیسی ہیومن رائیٹس کا تناظر بھی الحادی اور سیکولرانہ ہے۔ اب آپ اوپر دیئے گئے انسانی حقوق کے منشور کے آرٹیکلز کو دوبارہ دیکھئے، آپ واضح طور پر محسوس کر پائیں گے کہ تنویری فکر نے جس جدید عہد کی ابتداء کی وہ اپنی اصل میں ہے کیا۔ مثلا ایک آرٹیکل میں روسو کا یہ جملہ نقل کیا گیا کہ قانون ارادہ عمومی کا اظہار ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قانون وہ نہیں جو خدا نے شریعت کی شکل میں نافذ کیا بلکہ قانون وہ ہے جو کسی ریاست کے افراد کی مجموعی خواہش کے مطابق ہو یعنی قانون کا ماخذ خدا نہیں انسان ہے۔ گویا قانون کی بنیاد بھی مساوات کی طرح، مذہب کی بجائے انسان کی ذات پر رکھی گئی۔ اسی طرح ایک آرٹیکل میں مکمل مذہبی آزادی دی گئی اور کہا گیا کہ یہ ہر فرد کا بنیادی حق ہے کہ وہ کوئی بھی مذہب اختیار کرے اور جس رائے کا چاہے اظہار کرے۔ اگر ہم بحیثیت مسلمان بات کریں تو اس آرٹیکل کا مطلب یہ ہے کہ اسلام کوئی خدائی مذہب نہیں کہ جسے خدا نے نازل کیا ہو اور ہر فرد پر لازم ہو کہ وہ اسلام کو مانے، تبھی اخروی فلاح پائے گا، بلکہ مذہب ہر فرد کا نجی معاملہ ہے، وہ جس مذہب کو چاہے اختیار کرے، ریاست اس کے نجی معاملے میں دخل اندازی نہیں کرے گی۔ گویا ریاست کا مذہب اور اسی طرح کے دیگر انسانی معاملات کے ساتھ کوئی لینا دینا نہیں۔ اس طرح انسانی حقوق کا منشور سیکولر جمہوریت کی بنیاد رکھتا ہے اور خدا کو اجتماعی انسانی زندگی سے نکال باہر کرتا ہے۔ ہیومن رائٹس پر مزید بحث ہم آگے چل کر کریں گے۔

کیمبرج یونیورسٹی کی ایک رپورٹ کے مطابق:

"The French Revolution (1789-94) would

dramatically transform the power relationship between belief and unbelief in Europe: whereas before atheism had been 'high brow', discussed in the cafes and salons of Paris, henceforth it would set itself down among the people. A strident unbelief became a real political factor in public life, as the anticlerical 'dechristianisation' period following the revolution would demonstrate. The impact of the French Revolution in inspiring people to put the irreligious ideas of the Enlightenment into practice would extend beyond France to other European countries, and to the American colonies."(343)

انقلاب فرانس کے بعد یورپ میں ایمان والحاد کے حوالے سے بنیادی تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ اس سے پہلے تو الحاد صرف نظری سطح تک محدود تھا اور صرف فلسفیانہ حلقوں میں موضوع سخن ہوا کرتا تھا لیکن اب وہ سیلونوں سے باہر نکل کر عوامی زندگی میں در آیا۔ انقلاب فرانس کے زیر اثر تنویری الحاد نہ صرف فرانس بلکہ یورپ کے دیگر ممالک حتیٰ کہ امریکیوں کی زندگی میں بھی در آیا۔

جدیدیت کیا ہے؟

سادہ لفظوں میں جدیدیت Modernism انیسویں صدی تا بیسویں صدی کے نصف اول کی اس مغربی فکر کا نام ہے کہ سیکولرازم، لبرل ازم، فیمن ازم (تحریک نسواں)، کیپٹل ازم (سرمایہ دارانہ نظام)، مارکس ازم، اور غرض بیشتر مغربی "اِزم" جس کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ جدیدیت خدا، انسان اور کائنات کے بارے میں مغربی انسان کے تصورات اور ایمانیات کے نا صرف بدل جانے بلکہ مسخ ہو جانے اور ان نئے مسخ شدہ تصورات کے بطور نظریاتِ حق قبول کر لینے کا نام ہے۔ جدیدیت اس انسان کی فکر کا نام ہے جس نے خدا کا اگر انکار نہیں کیا تو کم از کم اسے اپنے گھر، دفتر اور معاشرے سے باہر ضرور نکال دیا ہے۔ جدیدیت ایسی فکر ہے کہ مطلق آزادی، مطلق ترقی اور مطلق مساوات جس کے اساسی تصورات ہیں۔ غرض جدیدیت ایک حد فاصل ہے جو جدید سائنسی، جمہوری، غیر مذہبی، قائم بالذت ہیومن بینگ کو قدیم روحانیت پسند انسان سے الگ کرتی ہے۔ جدیدیت ہیومن بینگ Human Being کی پیدائش کا زمانہ ہے۔ جدیدیت ہیومن بینگ کا مذہب ہے۔

یہ بات ذرا توجہ طلب ہے کہ ہیومن بینگ کو میں نے "انسان" کیوں نہیں لکھا؟

درحقیقت ہیومن بینگ Human being اور انسان Mankind میں فرق ہے۔ ہمارے دانشور حضرات مغربی تناظرات کو سمجھے بغیر ہیومن بینگ کا اردو ترجمہ "انسان" سے کر دیتے ہیں۔ میری نظر میں یہ

ترجمہ درست نہیں ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ہیومن بینگ بھی دیگر بہت سی مغربی اصطلاحات کی طرح ناقابل ترجمہ اصطلاح ہے۔ اصطلاحات کا ترجمہ نہیں ہوا کرتا، انہیں من و عن اپنی اصل زبان میں برقرار رکھ کر ہی سمجھا جاتا ہے۔ ہیومن بینگ کو انسان کی بجائے ایک خود ساختہ "چھوٹا خدا" سمجھنا چاہیئے، ہیومن بینگ انسان نہیں ہوتا، خود ساختہ خدا ہوتا ہے۔ "انسان" تو ہزاروں سال سے اپنے وجود کی توجیہ خدا سے اخذ کرتا آیا ہے جبکہ ہیومن بینگ اپنے وجود کی توجیہ خود اپنے اندر رکھنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ انسانی تاریخ میں انسان خود کو ہمیشہ خدا کا عبدGod Governedقرار دیتا آیا ہے، اگرچہ عبدیت کی تعبیرات مختلف تھیں لیکن اس کے باوجود وہ اپنی عبدیت کا مطلق انکار نہیں کرتا تھا۔ جدید ہیومن بینگ اپنی عبدیت کا منکر ہے، وہ اپنے آپ کو الصمد اور خود مختارAutonomusقرار دیتا ہے، وہ اپنے وجود سمیت تمام حیات وکائنات کی توجیہ خدا کی بجائے عقل سے لاتا ہے،He explains his-self without the existence of God۔ اس لئے ہمیں کوئی حق نہیں کہ ہم ہیومن بینگ کو انسان قرار دیں۔ یہ انسان نہیں، ہماری نظر میں شیطان ہے جس کی پیدائش عہد تنویر میں ہوئی۔ بیسویں صدی کا مشہور فلسفی فوکالٹ اپنے مضمون"روشن خیالی کیا ہے؟ What is Enlightenment?" میں یہی بات کہتا ہے کہ "ہیومن بینگ" کا تو ظہور ہی سترہویں صدی میں ہوا۔

ظفر اقبال صاحب جدیدیت کے خاص اوصاف اور انفرادیت کو واضح کرتے ہوئے رقمطراز ہیں؛

"جدیدیت کا خاص وصف ماضی سے رشتہ توڑ کر صرف اور صرف مستقبل سے رشتہ جوڑنا ہے، جدیدیت ماضی سے مکمل قطع تعلق کرتی ہے۔ خارجی ذریعہ علم کو مسترد کرتی ہے۔ وہ کسی روایت، وحی، آسمانی علم، مابعدالطبیعیات، تصور حقیقت، ماضی کی کسی تہذیب، علم حقیقت اور علم کے کسی ذریعے کو تسلیم نہیں کرتی۔ اس کے یہاں علم کا ماخذ نفس اور ذات انسانی ہے۔ علم بیرونی دنیا سے نہیں آتا بلکہ اس کا فوارہ انسان کے اندر سے پھوٹتا ہے۔ جسم انسانی ہی علم کا ماخذ، منبع اور سرچشمہ ہے۔ وہ تاریخ کا انکار کرتی ہےاور ماضی کے کسی علم، روایت، وحی، آسمانی کتاب اور خیر کو قبول نہیں کرتی۔ وہ ماضی سے کٹ کر ایک نئی تاریخ، ایک نیا انسان اور ایک نیا دور تخلیق کرتی ہے اس لئے تمام جدیدیت پسند مفکرین سترہویں صدی سے پہلے کے ادوار کو قرون مظلمہDark Agesقرار دیتے ہیں۔ اس دور کے انسان کو انسان نہیں سمجھتے اور جدید انسان کو جو سترہویں صدی میں پیدا ہوا، صرف اسے انسان قرار دیتے

ہیں۔"(344)

عہد جدیدیت کے نمایاں پہلو

اٹھارہویں صدی عہد روشن خیالی یا عہد تنویر Age of Enlightenment کہلاتی ہے۔ انیسویں صدی کے آغاز سے، بلکہ 1789ء میں انقلاب فرانس کے بعد سے مغربی فکر کے ایک نئے عہد کا آغاز ہوتا ہے جسے عہد جدیدیت Modern Age کہا جاتا ہے۔ عہد جدیدیت انقلاب فرانس سے شروع ہوتا ہے اور بیسویں صدی کی آخری دہائیوں تک پھیلا ہوا ہے۔ عہد جدیدیت کے بعد عہد مابعد جدیدیت Post-Modern Age کا آغاز ہو جاتا ہے۔ عہد جدیدیت کی مغربی فکر کو "جدیدیت Modernism" اور عہد مابعد جدیدیت کی مغربی فکر کو "مابعد جدیدیت Postmodernism" کہا جاتا ہے۔ عموماً جب لفظ "جدید مغربی فکر" استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے وہ مغربی فکری ڈسکورس مراد ہوتا ہے جو انقلاب فرانس سے لے کر آج کے دن تک تشکیل پایا ہے۔

انقلاب فرانس کے ساتھ مغربی فکر میں کیا تبدیلیاں واقع ہوئیں اور انیسویں صدی میں یورپ میں کیا کیا انقلابات رونما ہوئے، اس کا احاطہ کرنا تو میرے لئے ممکن نہیں اور نہ یہ براہ راست طور پر ہمارے موضوع میں شامل ہے اس لئے ہم اپنی حدود میں رہتے ہوئے ذیل میں صرف انہی چند نمایاں پہلوؤں کو بیان کریں گے جن سے ہمیں سروکار ہے۔

1۔ انیسویں صدی کا فلسفہ کانٹ اور ہیگل کے فلسفوں کی تعبیرات، رد و قبول اور انہی دو فلاسفہ کے اثرات سے پیدا ہوا۔ گویا جدید مغربی فکر کانٹ اور ہیگل کے فلسفیانہ نظاموں اور ان سے پیدا ہونے والی فکری تحریکوں سے عبارت ہے۔ ہیگل کے بعد فلسفیوں نے بڑے بڑے فکری و فلسفیانہ نظام وضع کرنے کی روایت چھوڑ دی لہٰذا نئے نظاموں کی بجائے فکری تحریکات کو فروغ حاصل ہوا۔ انیسویں صدی میں پیدا ہونے والی فکری تحریکیں اپنے فطری ارتقاء اور کمیوں بیشیوں کے ساتھ آج تک موجود ہیں۔ گزشتہ دو صدیوں کی فکر درحقیقت انہی فکری تحریکوں سے منسلک مفکرین کے افکار پر مبنی ہے۔

2۔ انیسویں صدی میں مغرب کے ہر شعبہ ہائے زندگی میں ایسے انقلابات برپا ہوئے جنہوں نے عہد جدید کو عہد قدیم سے یکسر مختلف کر دیا اور مغرب میں ایک نئی تاریخ کا آغاز کیا۔

3۔ اس زمانے سے دنیا پر مغرب کا سیاسی اور معاشی غلبہ شروع ہوتا ہے۔ اس صدی کے آخر تک سیاسی

اور معاشی طور پر تقریباساری دنیا پر ہی مغرب کی بادشاہت قائم ہو چکی تھی۔

4۔ یہ دور صنعتی انقلاب کا دور بھی کہلاتا ہے یعنی اب سے مغرب کی معیشت کا انحصار زراعت کی بجائے صنعت اور کارخانوں پر ہو گیا۔

5۔ یہی دور سائنس کی ترقی اور ایجادات کا زمانہ ہے جن کی مدد سے مغرب نے دنیا بھر پر اپنا تسلط قائم کیا۔

6۔ صنعتی ترقی کے نتیجے میں سرمایہ دارانہ نظام جڑ پکڑ گیا جس کے نتیجے میں اشتراکیت کی تحریک یعنی مزدوروں اور سرمایہ داروں کی جنگ شروع ہوئی۔

7۔ اس دور میں سیاسیات نے مذہب کی جگہ لے لی۔

8۔ اسی صدی میں سوشل سائنسز کا جنم ہوا اور مذہب کو یہ کہہ کر رد کر دیا گیا کہ یہ خدا کی طرف سے نازل کردہ نہیں بلکہ انسانی خوف، جبلتوں اور مختلف تاریخی عوامل کی پیداوار ہے۔

9۔ اخلاقیات کی بنیاد مذہب کی بجائے مفاد پر رکھی گئی، بینتھم اور مِل نے یہ تصورات پیش کئے کہ اچھائی وہ ہے جو فائدہ پہنچائے، وہ نہیں کہ جس کو خدا نے اچھائی قرار دیا اور اسی طرح برائی وہ ہے جسے آپ اپنے لئے نقصان دہ سمجھیں، برائی وہ نہیں جسے خدا نے برائی قرار دیا ہو۔

10۔ سیکولرازم کی ابتداء ہوئی اور یہ تصور عام ہوا کہ مذہب کا سیاست یا انسان کے اجتماعی معاملات سے کوئی لینا دینا نہیں۔ مذہب ہر فرد کا نجی معاملہ ہے، ریاست کا کوئی سرکاری مذہب نہیں ہونا چاہئے۔

11۔ یہ ایمان نہایت پختہ ہو گیا کہ آزادی ہی اصل قدر ہے اور ہمیں اسی کی پرستش کرنی چاہئے۔ ہر فرد آزاد ہے، ان معنوں میں کہ وہ جو چاہے کرے، جب تک وہ کسی دوسرے فرد کی آزادی کو سلب نہیں کرتا، تب تک اسے پوچھنے والا کوئی نہیں۔

12۔ نطشے اور ڈارون کے افکار کے تحت یہ ایمان بھی مزید پختہ ہو گیا کہ انسانی زندگی کا اگر کوئی مقصد ہے تو وہ صرف اور صرف طاقت کا حصول ہے۔ Will to power ہی اصل خیر اور انسانی نصب العین ہے۔

13۔ نظریہ ارتقاء نے مسیحیت کی بنیادیں ہلا کر رکھ دیں اور حیات کی ایسی توجیہ پیش کر دی جس نے وجود باری کے تعطل و انکار کی راہ ہموار کرنے میں براہ راست کردار ادا کیا۔ کیونکہ یہ تسلیم کر لیا گیا کہ انسان اشرف المخلوقات یا خدائی تخلیق نہیں بلکہ اسی دنیا کا باسی ہے جو جنت سے نہیں اترا، بلکہ بندر

سے ارتقاء پایا ہے۔

14۔ سائنس نے مذہب اور فطرت نے متن مقدسہ کی جگہ لے لی۔ اگر کوئی خدا کو مانتا بھی ہے تو اس کیلئے ضروری قرار پایا کہ وہ خدا کے ساتھ تعلق قائم کرنے کیلئے کسی مذہبی صحیفے یا نبی کو چھوڑ کر فطرت کا مطالعہ کرے اور وحی کی بجائے اپنی عقل سے خدا کو پہچانے۔ اس فکر کے نقوش مارٹن لوتھر کی فکر میں نمایاں تھے۔اسی کی تحریک کے کفریہ ثمرات انیسویں صدی میں نکلے۔

15۔ مارکس کا مادی جدلیاتی فلسفہ عام ہوااور بڑے پیمانے پر تاریخ اور دیگر معاملات کو جدلیات کی روشنی میں سمجھا جانے لگا۔

ٹیلر اور فیور باخ کے مفروضات مذہب

تھیوریز آف ریلیجن Theories of Religion سے مراد ابتداء اور ارتقائے مذہب کے وہ مفروضات ہیں جو انیسویں اور بیسویں صدیوں کے ماہرین نفسیات، بشریات اور سوشل سائنٹسٹوں نے پیش کئے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مذہب خدا کا نازل کردہ نہیں بلکہ خود انسان ہی کی پیداوار ہے، بعضوں نے کہا کہ تصور خدا خوابوں کی پیداوار ہے، بعض نے کہا کہ خدا انسان ہی کی صفات سے متصف معروضی پیکر ہے، بعض نے کہا کہ تصور خدا خوف کی پیداوار ہے اور بعض نے تصور خدا کی بنیادیں انسانی نفسیات میں تلاش کیں اور کہا کہ خدا باپ کا متبادل ہے۔ جن مفکرین نے یہ مفروضات پیش کئے، ان میں ٹیلر، جیمز فریزر، فیور باخ، سگمنڈ فرائیڈ، اور کارل مارکس سرفہرست ہیں۔ان سے پہلے یونان قدیم میں بھی زینوفنیز، پروڈیکس، ڈیموقرائٹس، کرائیٹس اور یوہیمیرس وغیرہ مذہب کی ابتداء پر کچھ کام کر چکے تھے لیکن ان کا کام زیادہ جامع تھا نہ ان کے بارے میں زیادہ معلومات دستیاب ہے۔

ٹیلر Edward Burnett Taylor انگریز ماہر بشریات Anthropoligist تھا جو 1832ء میں لندن میں پیدا ہوا اور 1917ء میں فوت ہوا۔ اسے ثقافتی بشریات Cultural Anthropolgy کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ بشریات ماضی اور حال کے انسان، اس کے رویے اور معاشرے کے سائنسی مطالعے کا نام ہے۔ ثقافتی بشریات، بشریات کی ایک ایسی شاخ ہے جس میں سائنسی سطح پر معاشرے کے قواعد و ضوابط Norms اور اقدار Values کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔

ٹیلر نے سائنسی طریقہ کار کے مطابق Animism کی تحقیق پیش کی اور کہا کہ تمام انسانی معاشرے خونخواری اور وحشیانہ زندگی سے ارتقاء کرکے تہذیب و تمدن کی سطح تک پہنچے ہیں۔ اس نے animism کو تمام

مذاہب کا مشترکہ مصدر قرار دیا ہے۔ ٹیلر نے یوں تو قریبا 20 کتب تالیف کیں لیکن جس کتاب کا یہاں حوالہ مقصود ہے اس کا نام ہے "ابتدائی تہذیب Primitive Culture" جو 1871ء میں دو جلدوں میں لندن سے شائع ہوئی۔ اس کتاب کا مقصد قدیم انسان کا سائنسی مطالعہ ہے جس میں ضمنی طور پر ٹیلر نے مذہب کے ارتقاء پر بات کی ہے۔ ٹیلر کی تھیوری آف ریلیجن کا خلاصہ یہ ہے؛

> "In Tylor's theoretical account, our ancient forebears were moved by curiosity. Puzzled by dreams, trances, visions, and death, they invented, largely from their sensory experiences, ideas about animating principles and ghost-souls. Then, through the workings of a psychological process that we call stimulus generalization, they extended the idea of individual souls out to the non-human world, and they further developed ideas. about independently existing spirits. In this way, they propounded what Tylor regards as the two complementary aspects of 'the great doctrine of Animism,' beliefs in souls and beliefs in other spiritual beings. According to Tylor, animism, so conceived, is at the core of all religions."(345)

قدیم انسانوں میں اشیاء کے اسباب کے جاننے کی جستجو تھی، وہ سوتے تھے، خواب دیکھتے تھے اور موت پر غور کرتے تھے، اپنے خوابوں اور مشاہدات سے انہوں نے روح کا تصور گھڑ لیا۔ روح کے اس تصور کو مزید بڑھا اور پھیلا کر ہمارے قدیم آباء واجداد نے یہ تصور پیدا کر لیا کہ ہر وجود میں ایک عدد روح ہوتی ہے اور یہ کہ روح بغیر جسم بھی وجود رکھ سکتی ہے۔ اس طرح قدیم انسان نے روح کو معروضی درجہ دے دیا اور عقیدہ بنا لیا کہ روح بغیر جسم کے بھی وجود رکھ سکتی ہے۔ اسی کی بنیاد پر رفتہ رفتہ منظّم مذاہب کی بنیاد پڑ گئی۔

ٹیلر کی تھیوری آف ریلیجن کی تفصیل یہ ہے کہ ماضی کا انسان آج کے انسان کے مقابلے میں بہت کم علم رکھتا تھا، البتہ اس میں علم کی جستجو ضرور تھی۔ وہ مظاہر کائنات کے اسباب وعلل کے بارے میں کچھ نہیں جانتا تھا۔ قدیم انسان روزانہ سورج کے طلوع و غروب کے دلکش منظر کا مشاہدہ کرتا تھا، امڈتے ہوئے بادل دیکھتا تھا، بارشیں، کھلتے ہوئے پھول، پکے ہوئے پھل اور غرض روزانہ ہزاروں مشاہدات کرتا تھا لیکن وہ یہ نہیں جانتا تھا کہ سورج مشرق سے طلوع کیسے ہوتا ہے؟ بارشوں کی سائنس کیا ہے؟ اور مختلف مظاہر فطرت کن فطری قوانین کے تحت رونما ہوتے ہیں۔ اپنی اسی کم علمی اور قوانین فطرت سے جہالت کو دور کرنے کیلئے انسان نے مذہب گھڑ لیا اور ہر شے خدا کے کھاتے میں ڈال دی۔ انسان روز رات کو سوتا تھا اور نیند میں خواب

دیکھتا تھا۔ وہ خواب میں ایک بالکل مختلف دنیا کا نظارہ کرتا تھا، مثلاً کبھی وہ خود کو ہواوں میں اڑتا ہوا پاتا، کبھی سمندروں میں غوطے لگاتا ہوا دیکھتا اور اسی طرح عالم رویا میں نئے نئے مشاہدات اس کا معمول تھے۔ ساتھ ہی جیتی جاگتی آنکھوں سے وہ اپنے پیاروں کو موت کے گھاٹ اترتے ہوئے بھی دیکھتا تھا، اس کے گردونواح میں آئے روز کوئی نہ کوئی فوت ہو جاتا تھا، رفتہ رفتہ پرانے لوگ گزرتے جاتے تھے اور نئے لوگ آتے جاتے تھے۔ اپنے ان مشاہدات اور خوابوں سے انسان نے خدا اور مذہب کے تصورات تراش لئے۔ اس نے سوچا کہ ضرور انسانی جسم میں کوئی ایسا وجود ہونا چاہئے جو انسان کا اصل وجود ہے اور جو رات کو خواب میں سیر پر نکل جاتا ہے۔ انسان نے اسے روح کا نام دے دیا جو شکل و صورت اور حجم و جسامت میں ہو بہو انسان جیسا ہی تھا لیکن اس پر زمان و مکاں کی کوئی قید نہیں تھی۔ روح ہر کام کر سکتی تھی، اس پر جسم کی کوئی قید نہیں تھی۔ انسان نے اپنے معاشرے میں جرائم دیکھے، ظالموں کو مظلوموں کا خون بہاتے دیکھا، امیر کو غریب کے ساتھ زیادتیاں کرتے ہوئے دیکھا، یہ اور ان جیسے دیگر مشاہدات سے اس نے حیات بعد الموت کا تصور گھڑ لیا اور کہا کہ جب ہم مر جاتے ہیں تو ہماری روح ہمارے جسم سے پرواز کر کے اگلے جہان پہنچ جاتی ہے جہاں خدا اس سے دنیاوی زندگی کی بابت حساب لیتا ہے اور پورے پورے عدل و انصاف سے فیصلے کرتا ہے۔ اس طرح ایک روز ظالم کو سزا دی جائے گی اور مظلوم کو اجر دیا جائے گا۔ مزید تفصیلات کیلئے ٹیلر کی کتاب "ابتدائی تہذیب" کی جلد دوم ملاحضہ فرمایئے۔

اس تھیوری کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ یہ ایک مفروضہ ہے۔ اگر ٹیلر مذہب کے پیش کردہ تصورات و عقائد کو محض یہ کہہ کر رد کر دیتا ہے کہ ان کی بنیاد ٹھوس علمی حقائق پر مبنی نہیں تو خود اسی اصول پر ٹیلر کی تھیوری بھی رد ہو جاتی ہے کیونکہ یہ بھی محض ایک مفروضہ ہے۔ اس لحاظ سے اس کی اہمیت بھی ایک عقیدے سے زیادہ نہیں رہ جاتی۔ دوم یہ بات ویسے ہی بعید از عقل ہے کہ آپ جدید انسان پر غور و فکر کر کے قدیم انسان اور اس کے معمولات کی بابت ایسے بلند بانگ دعوے کریں جو براہ راست منزل من اللہ معلومات سے متصادم ہوں۔ اور سوم یہ کہ ٹیلر کی تھیوری منطقی طور پر بھی بے بنیاد ہے۔ مثلاً اس دعوے کی کیا دلیل ہے کہ روح کا تصور انسان نے خوابوں ہی سے اخذ کیا ہے؟ اگرچہ انسان خواب دیکھتا تھا، اور اب بھی دیکھتا ہے لیکن اس سے یہ کیسے لازم آ گیا کہ انسان نے روح کا تصور بھی خواب ہی سے اخذ کر لیا تھا اور جزاء و سزا کا تصور بھی کسی نبی کی تعلیمات کی بجائے انسان نے از خود محض مشاہدات کی بنیاد پر اخذ کیا تھا؟ یہ وہ سوالات ہیں جن کے ٹیلر کے پاس کوئی جواب نہیں۔

دوسری اہم تھیوری آف ریلیجن فرانس کے معروف ملحد فیور باخ نے پیش کی۔لڈوگ فیور باخ Ludwig Feuerbach جرمن فلسفی تھا جو 1804ء میں پیدا ہوا اور 1872ء میں فوت ہوا۔ وہ ہائیڈل برگ اور برلن میں الہیات کا طالب علم رہا ہے لیکن بعدازاں وہ ہیگل کے زیر اثر فلسفے کی طرف مائل ہو گیا تھا۔اس کا تعارف اس کی کتاب "ماہیت مسیحیت The Essence of Christianity" ہے جس میں اس نے بالخصوص عیسائیت اور بالعموم مذاہب پر تنقید کی ہے۔اس کتاب کے سبب مارکس اور اینجلز دونوں فیور باخ کے شیدا ہو گئے تھے اور ہیگل کی معروضی تصوریت سے نالاں ہو کر اس سے منہ موڑ لیا تھا۔

فیور باخ کے فلسفے میں جرمن تصوریت کو شدید گزند پہنچتی ہے اور مادیت اپنی انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ اس کی کتاب نے عیسائی حلقوں میں تہلکہ مچا دیا تھا کیونکہ یہ کتاب مسیحیت کے بنیادی عقائد اور مسلمات کو موضوع تنقید بناتی ہے۔ فیور باخ نے اس کتاب میں خدا اور عیسائیت کے بارے میں الہیاتی نظریئے کی جگہ بشریاتی نظریہ متعارف کروایا ہے اور کہا ہے کہ خدا انسان کی من حیث الکل اعلیٰ ترین صفات کی تجسیم ہے اور خدا کی باقی صفات انسانی خیر سے مطلق صفات اولیٰ کا پرتو ہے۔

فیور باخ کی تھیوری درحقیقت یونانی فلسفی زینوفنیز کے نظریئے ہی کی توسیع ہے۔ زینوفنیز خدائے وحدہ لاشریک کا قائل تھا اور اپنے معاشرے کے دیوی دیوتاوں کا انکار کرتا تھا۔اس نے اپنے معاشرے کے معبودوں کے بارے میں سب سے پہلے یہ انکشاف کیا تھا کہ یہ دیوی دیوتا حقیقی معبود نہیں اور نہ انہوں نے انسان کو پیدا کیا ہے بلکہ یہ بذات خود انسان کے تخلیق کردہ ہیں۔ زینوفنیز کے یہ الفاظ تاریخ میں آج بھی محفوظ ہیں؛

> But if cattle and horses and lions had hands or could paint with their hands and create works such as men do, horses like horses and cattle like cattle also would depict the gods' shapes and make their bodies of such a sort as the form they themselves have.
>
> ...Ethiopians say that their gods are snub–nosed and black. Thracians that they are pale and red-haired.

کہ اگر بیل، گھوڑے اور شیر میں مصوری کی اہلیت ہوتی تو وہ اپنا خدا اپنے جیسا بناتے۔ جیسا کہ ایتھوپیا کے خدا کالے اور چپٹی ناک والے ہیں اور جیسے تھریس کے خداوں کے بال سرخ ہیں۔ ایسا اس لئے ہے کیونکہ ہر مخلوق اپنا خدا بھی اپنے جیسا تخلیق کرتی ہے۔ زینوفنیز کے اس نظریئے، کہ مخلوق اپنا خالق اپنے جیسا تراشتی ہے، کو بشری تجسیمیت Anthropomorphism کہا جاتا ہے۔ بشری تجسیمیت ایک ایسا نظریہ ہے جس کے مطابق انسانوں نے اپنا خدا اپنے جیسا ہی تخلیق کیا ہے، جو بولتا ہے، سنتا ہے، لڑتا جھگڑتا ہے، محبت کرتا ہے،

سزا و جزاء دیتا ہے ، ناراض ہوتا ہے وغیرہ غرض انسان نے اپنی صفات سے متصف ایک مابعدالطبیعیاتی موصوف تخلیق کیا ہے۔اس کی بہترین نمائندگی قدیم یونانی مذہب کرتا ہے جس میں تمام خدا پہاڑوں پر رہتے تھے اور آپس میں لڑتے جھگڑتے اور جنسی تعلق بھی قائم کرتے تھے۔

فیور باخ نے اسی نظریئے کو توسیع دی اور کہا کہ خدا در حقیقت انسان کے ذوقِ معبود گری کا شاہکار ہے، جسے وہ Anthropomorphic Projection کا نام دیتا ہے۔ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا نہیں کیا بلکہ انسان نے خدا کو اپنی صورت پر تخلیق کیا ہے۔ جن صفات کا مشاہدہ انسان اپنے اندر کرتا ہے، انسان نے انہی صفات کو ایک ماورائی وجود فرض کرکے اس پر انڈیل دیا ہے اور ایمان رکھ لیا ہے کہ اس ماورائی وجود یعنی خدا میں یہ صفات بدرجہ اتم پائی جاتی ہیں۔ اس لئے خدا کے بارے میں جاننا اصلاً انسان کے بارے میں جاننا ہے اور انسان شناسی در حقیقت خدا شناسی ہے۔ وہ لکھتا ہے؛

> "Consciounsess of God is human self-consciounsess; knowledge of God is human self-knowledge. By the God you know the human, and conversely, by the human you know the God. The two are one. What God is to a person, that too is the spirit, the soul; and what the spirit, the soul, are to a person, that is God. God is the revealed and explicit inner self of a human being. Religion is the ceremonial unveiling of the hidden treasures of humanity, the confession of its innermost thoughts and the open recognition of its secrets of love."(346)

یعنی خدا شناسی در حقیقت انسان شناسی ہے اور خدا کے بارے میں جاننا اصلاً انسان کے بارے میں جاننا ہے۔اسی طرح انسان کے بارے میں جاننا خدا کے بارے میں جاننا ہے کیونکہ دونوں ایک ہی ہیں۔خدا در حقیقت انسان ہی کے ضمیر یا روح کی واضح اور نکھری ہوئی صورت ہے۔ اسی طرح مذہب بھی انسانیت کے گہرے داخلی رموز اور چھپے ہوئے خزانے کا روایتی اظہار ہے۔

وہ مزید لکھتا ہے؛

> "God, far from being our master, should be our servant. But did we really need such a servant in the first place? Can we not dispense with such an outmoded belief altogather, and realize that we ourselves are the only gods?"(347)

کہ قطع نظر اس سے کہ ہم خدا کو اپنا آقا سمجھتے ہیں، خدا کو ہمارا نوکر ہونا چاہئے لیکن بات تو یہ ہے کہ کیا ہمیں ایسے کسی نوکر کی ضرورت ہے بھی سہی یا نہیں؟ کیا ہم خدا کے فرسودہ تصور کو تحلیل نہیں کر سکتے اور کیا

ہم یہ نہیں محسوس کر سکتے کہ ہم میں سے ہر ایک بذات خود اپنا خدا ہے؟

جیمز تھرور لکھتا ہے؛

> "Atheist though he was, however, Feuerbach's aim was not to destroy religion, but, as Engels was later to point out, to perfect it. In Marx's words, Feuerbach's achievement consisted in `the dissolution of the religious world into its secular basis'. The theistic question Feuerbach regarded as settled. `The question as to the existence or non-existence of God, the opposition between theism and atheism,' he wrote, `belongs to the sixteenth and seventeenth centuries, but not to the nineteenth. I deny God. But that means that for me I deny the negation of man.' God must die that man might live. This is the cry that was to be taken up by both Karl Marx and Friedrich Nietzsche."(348)

کہ اگرچہ فیور باخ ملحد تھا لیکن اس کا مقصد مذہب کو تباہ کرنا نہیں بلکہ الہیات کو بشریات بنانا تھا۔ جیسا کہ مارکس نے بتایا کہ فیور باخ کا کارنامہ مذہب کو سیکولر بنیادوں پر استوار کرنا ہے۔ فیور باخ کہتا ہے کہ میں نے الہیات کے مسئلے کو ہمیشہ کیلئے حل کر دیا ہے۔ (یہ کہہ کر کہ خدا انسان کی Anthropomorphic Projection ہے)۔ اس نے کہا کہ خدا کا مسئلہ اب سولہویں اور سترہویں صدی کا قصہ ہے، انیسویں صدی اس مسئلے سے پاک ہے۔ میں خدا کا منکر ہوں یعنی میں انسان کی نفی کا منکر ہوں۔ خدا کو اب لازما مر جانا چاہیے تاکہ انسان باقی رہ سکے۔ یہی وہ بات تھی جس کو مارکس اور نطشے نے من و عن لے لیا، (اور نطشے نے اعلان کر دیا کہ God is Dead خدا مر چکا ہے !)۔

فیور باخ کے نزدیک خارجی کائنات ہی اصل حقیقت ہے۔ اس کے بقول مادی کائنات، انسانوں اور دیگر مادی مخلوقات کے علاوہ کوئی مخلوق و خالق موجود نہیں ہے۔ اس نے تمام مافوق الفطرت ہستیوں کے وجود سے انکار کر دیا۔ اپنی کتاب ماہیت مسیحیت میں اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ انسان نے دراصل اپنی ہی فطرت کو تخیلاتی طور پر وسعت اور رفعت دے کر عرش نشین کر دیا ہے اور اسے معروضیت دے کر خدا کا درجہ دے دیا اور اس کے سامنے سرنگوں ہو گیا ہے۔ یعنی انسان کسی خارجی ہستی کی عبادت نہیں کرتا بلکہ اپنی ہی مثالی فطرت کی پرستش کرتا ہے۔ فیور باخ کا یہ نقطہ نظر کارل مارکس اور اینگلز کو بہت پسند آیا اور فیور باخ کو انہوں نے ایسا مفکر قرار دیا جس نے انسان کو خود ساختہ مابعد الطبیعیات سے نجات دلائی۔(349)

بشری تجسیم کے اس نظریئے کی اہمیت بھی ایک مفروضے سے زیادہ نہیں ہے۔ تصور خدا ایک الگ شے

ہے اور شبیہ خدا ایک الگ شے ہے۔ فیور باخ کے مفروضے کا جائزہ لیا جائے تو یہ صرف شبیہ خدا Image of God/gods سے بحث کرتا ہے لہٰذا اس سے تصور خدا Concept of God کی وضاحت نہیں ہوتی۔ ہمیں یہ تسلیم کرنے میں کوئی عار نہیں کہ بیشتر بت پرستانہ مذاہب کو سمجھنے میں فیور باخ کی تھیوری کارآمد ہو سکتی ہے لیکن اس تھیوری کا اطلاق اسلام، عیسائیت اور یہودیت پر نہیں ہو سکتا کیونکہ ان ابراہیمی مذاہب میں شبیہ خدا کو پہلے ہی ممنوع قرار دیا گیا ہے اور سارا زور تصور خدا پر دیا گیا ہے۔ مثلاً مسلمان خدا کو مختلف صفات سے متصف تو مانتے ہیں لیکن ان صفات کی تجسیم کر کے خدا کی کوئی شبیہ یا بت نہیں تراشتے لہٰذا ہم اللہ رب العزت کو بشری تجسیم نہیں کہہ سکتے۔ بہر حال فیور باخ کا نظریہ چند مذاہب کی حد تک درست ہو تو ہو، اسے مکمل طور پر درست نہیں سمجھا جا سکتا۔

کارل مارکس کا مادی جدلیاتی الحاد

کارل مارکس Karl Marx معروف جرمن فلسفی، ماہر معاشیات، ماہر سیاسیات، جرنلسٹ، مؤرخ اور انقلابی مفکر تھا جو 1818ء میں پیدا ہوا اور 1883ء میں فوت ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب یورپ میں سائنسی ترقی کے سبب صنعتی انقلاب برپا ہو چکا تھا اور جس کے نتیجے میں سرمایہ دارانہ نظام پوری طرح جڑ پکڑ چکا تھا۔ جب مارکس نے ہوش سنبھالا تو اسے چاروں طرف ظالم و جابر سرمایہ دار نظر آیا جو مزدوروں کے خون پسینے سے مشینیں چلا رہا تھا لیکن اجرت میں انہیں صرف اتنا کچھ ہی دیتا جس سے وہ بمشکل زندہ رہ سکتے۔ یہ صورت حال دیکھ کر وہ تڑپ اٹھا اور ان لوگوں کا حامی بن گیا جو اس زمانے میں جرمنی، فرانس اور برطانیہ میں سوشل ازم کے اصول پر بہتر سماج کی تشکیل کی بات کرتے تھے۔

اس کے والدین یہودی تھے لیکن جب مارکس چھ سال کا تھا، یہ یہودیت چھوڑ کر عیسائی بن گئے۔ مارکس نے بون Bonn میں قانون اور برلن میں فلسفے اور تاریخ کی تعلیم حاصل کی۔ یہاں کی علمی فضا میں ہیگل کے فلسفے کی روایت بتدریج زوال پذیر ہو رہی تھی۔ اس نے جینا یونیورسٹی سے 1841ء میں اپی کیورئیس اور دیمقراطیس پر مقالہ خصوصی لکھ کر ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ انڈر گریجوئیٹ کلاسوں میں مارکس نے نوجوان ہیگلیوں کے بائیں بازو میں شمولیت اختیار کر لی اور شدت پسند ملحد کی حیثیت سے مشہور ہو گیا۔ اس نے یہ نعرہ بلند کیا کہ مذہب پر تنقید ہر قسم کی تنقید کی بنیاد ہے جس کی وجہ سے حکومت پروشیاء میں اس کیلئے تعلیمی کیریئر اپنانا مشکل ہو گیا لہٰذا اس نے ایک لبرل کاروباری روزنامے میں ادارت کے فرائض سنبھال لئے۔ لیکن بعد ازاں اس روزنامے کو بھی بند کر دیا گیا۔ مارکس نے مناسب سمجھا کہ پروشیا کی حکومت کے

خلاف جدوجہد کا آغاز فرانس سے کیا جائے۔ فرانس میں اس کی ملاقات فریڈرک انگلس سے ہوئی اور دونوں نے علمی رفاقت کا آغاز کیا۔ پھر 1845ء میں مارکس کو فرانس سے بھی نکال دیا گیا۔ وہ برسلز آیا جہاں اسے پہلی دفعہ مزدوروں کے شب و روز کا براہ راست جائزہ لینے کا موقع ملا۔ یہاں اس نے انگلس کی رفاقت میں اپنا مشہور مینفیسٹو Manifesto لکھا جس کے نتیجے میں اسے یہاں سے بھی نکال دیا گیا۔ مارکس پہلے پیرس گیا اور پھر کولون آیا ایک رسالے کی ادارت کرنے لگا۔ جمہوریت کی شکست کے نتیجے میں یہاں جو انقلاب آیا اس میں مارکس کو گرفتار کر لیا گیا تاہم بعد ازاں اسے رہا کر دیا گیا لیکن اسے یہاں سے بھی ملک بدر ہونا پڑا۔ اب مارکس برطانیہ آیا جہاں اس نے اپنے بقیہ ایام زیست بسر کئے۔(350)

مارکس کے فلسفے کو مارکس ازم Marxism کہا جاتا ہے جس کے اجزائے ترکیبی حسب ذیل ہیں؛

1۔ جدلیاتی مادیت Dialectical Materialism

2۔ تاریخی مادیت Historical Materailism

3۔ مارکسی معیشت Economic Theory of Karl Marx

مادیت پرستی کی روایت عہدِ یونانِ قدیم سے چلتی آرہی تھی۔ مختلف ادوار میں مختلف مغربی فلسفیوں نے مادیت کی مختلف شکلوں کو پیش کیا مثلاً قدیم یونانی فلاسفہ کی مادیت پرستی سادہ نوعیت کی تھی لیکن عہد جدید میں ہولباخ اور فیورباخ کے دور میں مادیت کی روایت بہت مستحکم اور مدون ہو چکی تھی۔ مارکس نے مادیت کی ایک نئی صورت وضع کی اور اس میں ہیگل کے جدلیاتی تصور کو ملا کر جدلیاتی مادیت اخذ کر لی۔ بعد ازاں اس نے اپنی جدلیاتی مادیت کو تاریخ اور انسانی معاشرے پر منطبق کر کے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے تاریخ کو بھی سائنس کا درجہ دے دیا ہے۔ مارکسی فلسفے پر مارکس کے دو اہم پیش رووں ہیگل اور فیورباخ کی گہری چھاپ ہے۔ مارکس کو جس چیز نے سب سے زیادہ متاثر کیا وہ ہیگل کی جدلیات Dialectics تھی تاہم اس کو اس نے اپنے فکری نظام میں ڈھال کر قدرے ترمیم و اضافے اور توضیح و تشریح کے ساتھ پیش کیا۔ مارکس نے ہیگل سے جو تین جدلیاتی اصول مستعار لئے وہ یہ ہیں؛

1۔ اضداد کی وحدت اور کشمکش

2۔ نفی کی نفی کا اصول

3۔ کمیت کی تبدیلیوں کا کیفیت کی تبدیلیوں سے تبادلہ

اضدا کی وحدت اور کشمکش کا اصول ہیگل کے بقول یوں تھا کہ ہستی being ایک مجرد اصول ہے جس سے

اس کی ضد لاشے nothing جنم لیتی ہے، یہ دو اضداد ہیں جو باہم ٹکراتی ہیں تو اس سے تکوین becoming وجود میں آتی ہے۔مارکس نے اس اصول کا اطلاق مادے اور انسانی معاشرے پر کر دیا اور کہا کہ دعویٰ Thesis اور جواب دعویٰ Anti-Thesis دو اضداد ہیں۔ دعویٰ جواب دعویٰ کو جنم دیتا ہے اور پھر ان دونوں کے درمیان تصادم اور کشمکش چلتی رہتی ہے جس کے نتیجے میں دونوں ایک تیسرے مقولے "ترکیب Synthesis" میں جمع ہو جاتے ہیں۔ پھر ترکیب بذات خود ایک دعویٰ بن جاتی ہے جس سے جواب دعویٰ جنم لیتا ہے اور پھر ان کے باہمی تصادم کے نتیجے میں ایک اور ترکیب وجود میں آتی ہے، اسی طرح یہ جدلیاتی عمل چلتا رہتا ہے۔ مثلا ایٹم کے اندر مثبت اور منفی دو باہم متضاد برقیے اکٹھے ہوتے ہیں، عضویہ کے اندر دو اضداد زندگی اور موت اکٹھی ہوتی ہیں، خلیے وجود میں آتے ہیں اور معدوم ہوتے رہتے ہیں۔

نفی کی نفی کا اصول یہ ہے کہ پہلے ایک دعوے کی نفی ہوتی ہے، پھر اس نفی کی بھی نفی ہو جاتی ہے اور بعد میں اس نفی کی بھی نفی ہو جاتی ہے اور اسی طرح یہ عمل چلتا رہتا ہے۔ مثلاً آپ بیج بوتے ہیں، کچھ عرصے بعد بیج کی نفی ہو جاتی ہے اور اس سے کونپل پھوٹ پڑتی ہے، بعد ازاں کونپل کی بھی نفی ہو جاتی ہے اور چھوٹا سا تنا بن جاتا ہے، پھر اس کی بھی نفی ہو جاتی ہے اور مکمل پودا بن جاتا ہے، پھر اس کی بھی نفی ہو جاتی ہے اور درخت بن جاتا ہے۔ درخت کو کاٹیں تو اس کی نفی ہو کر لکڑی بن جائے گی، لکڑی کو جلائیں تو اس کی نفی ہو جائے گی اور راکھ بن جائے گی۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ جب کمیت کی تبدیلیاں اپنے عروج تک پہنچ جائیں تو کیفیت کی تبدیلیوں میں بدل جاتی ہیں۔ مارکس اس کی مثال کے طور پر پانی کے ابلنے کا عمل پیش کرتا ہے۔ پانی کو برتن میں رکھ کر گرم کریں، جیسے جیسے پانی گرم ہوتا جائے گا اس میں کمیت کی تبدیلیاں رونما ہونا شروع ہو جائیں گی، بلبلے بننا شروع ہوں گے جو اوپر نیچے حرکت کرتے نظر آئیں گے۔ جب پانی اپنے نقطہ کھولاو تک پہنچے جائے گا تو دفعتا پانی اپنی حالت سکون کو چھوڑ کر شدت کے ساتھ کھولنے لگے گا۔ اس کے اندر کیفیت کی تبدیلیاں رونما ہو جائیں گی اور پانی بھاپ بن کر فضا میں اڑنے لگے گا۔

مارکس اور اینگلس نے ان تینوں اصولوں کا اطلاق پوری کائنات پر کر دیا اور کہا کہ کائنات میں حرکت و تغیر کا سبب بھی جدلیات ہے۔ خارج سے کوئی ایسی قوت کائنات کو متغیر کرنے کیلئے اثر انداز نہیں ہوتی بلکہ اس کے تغیر و حرکت کا سبب اس کی داخلی جدلیات ہے۔ مارکس تغیر کائنات کی غایتی اور میکانکی تشریحات کو قبول نہیں کرتا بلکہ ایک تیسری یعنی جدلیاتی تشریح پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ پوری کائنات میں جدلیات کا

عمل جاری و ساری ہے۔ ہیگلی منطق کے تین اصولوں کو کائنات پر منطبق کر کے مارکس جس مادیت کا تصور پیش کرتا ہے اسی کو جدلیاتی مادیت کہا جاتا ہے۔

مارکس کا تاریخی مادیت کا نظریہ دراصل اس کی جدلیاتی مادیت کی ہی توسیع ہے۔ مادی ارتقاء جب انسان کی سطح تک پہنچتا ہے تو اس پر اور اس معاشرے پر انہی قوانین کا اطلاق ہوتا ہے جن کا کہ مادی کائنات، نباتات اور حیوانات پر ہوتا ہے۔ اگر ہم جدلیات کا اطلاق کائنات پر کریں تو یہ جدلیاتی مادیت کہلائے گی اور اگر ہم جدلیات کا اطلاق انسان اور معاشرے پر کریں تو یہ تاریخی مادیت کہلائے گی۔ مارکس کے نزدیک فوج طالع آزماوں کے کارنامے اور جنگ و جدل کی داستانیں تاریخ کے خدوخال وضع نہیں کرتیں بلکہ انسانی تاریخ وہ جدوجہد رقم کرتی ہے جو معاشرتی طبقات اپنے مادی ماحول اور استحصالی طبقات کے خلاف کرتے ہیں۔ پوری تاریخ انسانی میں ہمیں جدلیات اور اس کے قوانین کا آہنگ بتدریج بلند ہوتا سنائی دیتا ہے۔(351)

مارکس کا فلسفہ درحقیقت سرمایہ دارانہ نظام سے بغاوت اور اعلان جنگ ہے۔ مارکس کے نزدیک سرمایہ دارانہ نظام کی بنیاد ذاتی ملکیت ہے۔ اگر لوگوں کا حق ذاتی ملکیت ختم کر دیا جائے اور تمام وسائل حکومت کے ہاتھ میں دے کر اشتراکی نظام Socialism قائم کر دیا جائے تو طبقاتی کشمکش ہمیشہ کیلئے ختم ہو جائے گی اور سرمایہ دار دوبارہ کبھی مزدوروں کا استحصال نہیں کر پائے گا۔ مارکس اپنے زمانے کے مزدوروں کو انقلاب پر آمادہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تاریخی مادیت یا طبقاتی جدلیات اپنی انتہا تک پہنچ چکی ہے، اب وقت آچکا ہے کہ سرمایہ دار کی نفی ہو جائے اور ایک اشتراکی معاشرہ وجود میں آجائے جس میں کوئی بھی طاقت ور کسی غریب کا استحصال نہیں کر پائے گا۔ وہ اپنے زمانے کے مزدوروں سے کہتا ہے کہ اب اٹھو اور کاخ امراء کے درودیوار ہلا دو کہ غلاموں کے پاس کھونے کیلئے صرف اور صرف بیڑیاں ہوتی ہیں۔

جدلیاتی مادیت اور مارکسی اشتراکیت کے بنیادی تصورات کو مختصراً درج ذیل طریق پر بیان کیا جا سکتا ہے؛(352)

1۔ ہیگلی جدلیاتی عمل جس کا اطلاق اشتراکیت پر کیا جاتا ہے۔

2۔ تاریخی مادیت کا سفر جس کے دوران معاشیاتی جبریت رونما ہوتی ہے۔

3۔ اشتراکیت۔ جس عمل کے تحت ذرائع پیداوار مشترکہ ملکیت قرار پاتے ہیں۔

4۔ نجی ملکیت کا خاتمہ۔

5۔ محنت کی قدر یا نظریہ قدر زائد

6۔ سائنسی سوشل ازم
7۔ متشدد انقلابی رجحانات
8۔ طبقاتی کشمکش
9۔ پرولتاریہ (مزدور طبقہ) کی حکمرانی
10۔ بورژوا (سرمایہ دار طبقہ) کی حکومت کا خاتمہ
11۔ غیر طبقاتی معاشرے کا قیام
12۔ مذہب عوام کیلئے بطور افیون

مارکس مذہب کو بھی تاریخی مادیت کے تناظر میں دیکھتا ہے۔ اس کے نزدیک مذہب استحصالی طبقات کا وہ ہتھکنڈہ ہے جسے ان طبقات نے محنت کشوں اور غلاموں کو غلام رکھنے کیلئے وضع کیا ہے۔ جس طرح سرمایہ داروں نے غلاموں کو غلام رکھنے کیلئے انہیں کبھی اوپر نہیں اٹھنے دیا اسی طرح مذہبی پیشواوں نے بورژوا کے ساتھ مل کر اپنی سیادت اور امارت قائم رکھنے کیلئے لوگوں کو مذہب کے فریب میں مبتلا کئے رکھتا ہے۔ مارکسی نقطہ نظر کے ماننے والے روحانی اقدار، روح، غیر فنائیت اور خدا سے متعلق تمام نظریات کو مسترد کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ مذہب محض ایک وہم اور فریب ہے چنانچہ ایسی مسرت کو کہ جس کا انحصار ان نظریات پر ہو ان پر خاک ڈال دینی چاہئے۔ یہ تو ایک ایسی افیون ہے جو لوگوں کو خود ان ہی سے غافل رکھنے کیلئے مفاد پرست طبقات انہیں دیا کرتے ہیں۔ تاکہ یہ عوام بیدار ہو کر کہیں ظالموں سے اپنا حق نہ مانگ لیں۔ بورژوا مذہب کے ذریعے عوام الناس کو اپنے خلاف بغاوت سے روکتا ہے اور انہیں یہ آسرا اور دلاسہ دیتا ہے کہ موت کے بعد ایک پرسکون اور پر تعیش زندگی ان کی منتظر ہے۔ اس طرح استحصالی طبقہ خود تو عیش و عشرت سے زندگی بسر کرتا ہے لیکن عوام الناس اور مظلوموں کو وعدہ فردا پر ٹال رکھتا ہے۔[353]

نوجوان کمیونسٹ لیگ کی تیسری کل روس کانگرس اکتوبر 1920ء میں لینن نے کہا تھا؛

"یقینا ہم خدا کو نہیں مانتے۔ ہم خوب جانتے ہیں کہ ارباب کلیسا، زمیندار اور بورژوا طبقہ جو خدا کے حوالے سے کام کرتے ہیں وہ محض استحصال کرنے والے کی حیثیت سے اپنے مفادات کا تحفظ کرنا چاہتے ہیں۔ ہم ایسے تمام اخلاقی ضابطوں کا انکار کرتے ہیں جو انسانوں سے ماورا کسی مافوق الفطرت طاقت سے اخذ کئے گئے ہوں یا طبقاتی تصور پر مبنی نہ ہوں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک دھوکہ ہے ایک فریب ہے۔ زمینداروں اور سرمایہ

> داروں کے مفاد کیلئے مزدوروں اور کسانوں کی فکر پر پردہ ڈالنا Befogging of the Mind ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہمارا ضابطہ اخلاق تمام تر صرف پرولتاریہ کی طبقاتی جدوجہد کے تابع ہے۔ ہمارے اخلاقی اصول کا ماخذ پرولتاریہ کی طبقاتی جدوجہد کا مفاد ہے۔"(354)

مولانا وحید الدین خان مذہب کے خلاف ملحدین کے مقدمات کی تیسری بنیاد مارکس کی تھیوری آف ریلیجن کو قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں؛

> "اشتراکی فلسفہ کے نزدیک بھی مذہب ایک تاریخی فریب ہے البتہ اشتراکیت چونکہ تاریخ کا مطالعہ تمام تر اقتصادیات کی روشنی میں کرتی ہے، اس لئے اس نے تمام تاریخی اسباب کو سمیٹ کر صرف اقتصادی اسباب میں مرکوز کر دیا۔ اس کے نزدیک مذہب کو جن تاریخی حالات نے پیدا کیا وہ دور قدیم کا جاگیر دارانہ اور سرمایہ دارانہ نظام تھا۔ اب چونکہ یہ فرسودہ نظام اپنی موت آپ مر رہا ہے، اس لئے مذہب کو بھی اسی کے ساتھ ختم سمجھنا چاہیئے۔ انگلس کے الفاظ میں تمام اخلاقی نظریئے، اپنے آخری تجزیئے میں، وقت کے اقتصادی حالات کی پیداوار ہیں۔ انسانی تاریخی لڑائیوں کی تاریخ ہے جس میں سر برآوردہ طبقہ پسماندہ طبقہ کا استحصال کرتا رہا ہے اور مذہب واخلاق صرف اس لئے وضع کئے گئے تاکہ سر برآوردہ طبقہ کے مفادات کو محفوظ کرنے کیلئے نظریاتی بنیاد حاصل ہوسکے۔ (جیساکہ کمونسٹ مینوفیسٹو میں ہے کہ) قانون، اخلاق، مذہب سب بورژوا کی فریب کاری ہے جس کی آڑ میں اس کے بہت سے مفادات چھپے ہوئے ہیں۔"(355)

مارکس مذہب کی دو تعبیرات بیان کرتا ہے۔ ایک طرف وہ کہتا ہے کہ مذہب طبقاتی کشمکش اور معاشرتی جبر واستبداد کی پیداوار ہے اور دوسری طرف وہ مذہب کو ایسی افیون قرار دیتا ہے جو مظلوموں کے دکھ درد کا مداوا کرتی ہے۔ گویا مذہبی لوگ بھنگ پیئے ہوئے ہیں جس کے اثر سے وہ اپنے دکھوں کو بھولے ہوئے ہیں۔ جس طرح شرابی شراب پی کر اپنا غم غلط کرنے کی کوشش کرتا ہے ایسے ہی مذہب کا نشہ بھی لوگوں کے دکھ درد کم کرنے کے کام آتا ہے۔ مارکس کا معروف مقولہ ملاحضہ فرمایئے، وہ مذہب کو انہی معنوں میں افیون قرار دیتے ہوئے لکھتا ہے؛

> "Religious suffering is, at one and the same time, the

expression of real suffering and a protest against real suffering. Religion is the sigh of the oppressed creature, the heart of a heartless world, and the soul of soulless conditions. It is the opium of the people.

The abolition of religion as the illusory happiness of the people is the demand for their real happiness. To call on them to give up their illusions about their condition is to call on them to give up a condition that requires illusions. The criticism of religion is, therefore, in embryo, the criticism of that vale of tears of which religion is the halo."[356]

کہ مذہب بہ یک وقت حقیقی دکھ درد کا اظہار بھی ہے اور اس دکھ درد کے خلاف احتجاج بھی ہے۔ مذہب مظلوموں کی سرد آہ ہے، یہ ظالم سماج کے اندر ایک دردمند دل ہے، یہ بے روح سماج کے اندر ایک دردمند روح ہے۔ یہ سماج کیلئے افیون ہے، گویا مذہب مظلوموں کی آخری امید اور سہارا ہے۔

مارکس کے ان جملوں پر تبصرہ کرتے ہوئے ایلیسٹر مگراء لکھتا ہے؛

"Religion thus eases pain by creating a dream world, especially "the fantasy of a supernatural world where all sorrows cease"—a clear reference to the biblical vision o f the New Jerusalem, in which there will be no pain, suffering, or weeping (Revelation 21:4). Feuerbach had already argued that religion was a consoling illusion; Marx now argues that the abolition of a social condition that condemns people to live by illusions will remove the causes of religious belief in the first place. A communist revolution will thus eliminate the social basis of religion, so that belief in God will wither away. Atheism is the natural ideology of a communist society."[357]

کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مذہب، جیسا کہ بائبل بھی تصدیق کرتی ہے، ایک مابعدالموت پر سکون زندگی اور دنیا تخلیق کرکے لوگوں کے دکھ درد کا مداوا کرتا ہے اور انہیں ڈھارس بندھاتا ہے کہ ایک روز ان کے تمام دکھ درد ختم ہو جائیں گے۔ مارکس سے پہلے فیورباخ بھی یہی کچھ کہہ چکا تھا لیکن مارکس نے یہ اضافہ کیا کہ مذہب چونکہ طبقاتی کشمکش اور معاشرتی جبر کی پیداوار ہے اس لئے جب طبقاتی کشمکش اور معاشرتی جبر کو ختم کر دیا جائے گا تو مذہب کی بنیاد بھی منہدم ہو جائے گی۔ گویا جب کمیونسٹ انقلاب آ جائے گا تو مذہب کی کوئی ضرورت یا وجہ باقی نہیں رہ جائے گی لہٰذا مذہب بھی ختم ہو جائے گا اور خدا بھی قصہ پارینہ بن جائے گا۔ پس الحاد ایک کمیونسٹ معاشرے کی حقیقی آئیڈیالوجی ہے۔

مارکسی تصور مذہب پر تنقید کرتے ہوئے مولانا وحید الدین خان رقمطراز ہیں کہ یہ نظریہ اس تصور پر مبنی ہے کہ اقتصادی حالات ہی وہ اصل عامل ہیں جو انسان کی تعمیر و تشکیل کرتے ہیں۔ مذہب جس زمانے میں پیدا ہوا وہ جاگیرداری اور سرمایہ داری نظام کا زمانہ تھا۔ اب چونکہ جاگیرداری اور سرمایہ داری نظام استحصال اور لوٹ مار کا نظام ہے اس لئے اس کے درمیان پیدا ہونے والے اخلاقی و مذہبی تصورات بھی یقینی طور پر اپنے ماحول ہی کا عکس ہوں گے، وہ لوٹ گھسوٹ کے نظریات ہوں گے۔ مگر یہ نظریہ علمی حیثیت سے کوئی وزن نہیں رکھتا اور نہ تجربہ سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ یہ نظریہ انسانی ارادہ کی بالکل نفی کر دیتا ہے اور اس کو صرف معاشی حالات کی پیداوار قرار دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔ جس طرح صابن کے کارخانے میں صابن ڈھلتے ہیں اسی طرح آدمی بھی اپنے ماحول کے کارخانے میں ڈھلتا ہے۔ وہ الگ سے سوچ کر کوئی کام نہیں کرتا بلکہ جو کچھ کرتا ہے اسی کے مطابق سوچنے لگتا ہے۔ اگر یہ واقعہ ہے تو مارکس جو خود بھی سرمایہ دارانہ نظام کے اندر پیدا ہوا تھا اس کیلئے کس طرح ممکن ہوا کہ وہ اپنے وقت کے معاشی حالات کے خلاف سوچ سکے۔ کیا اس نے زمین کا مطالعہ چاند پر جا کر کیا تھا؟ اگر مذہب کو پیدا کرنے والی چیز وقت کا اقتصادی نظام ہے تو آخر مارکس ازم بھی وقت کے اقتصادی نظام کی پیداوار کیوں نہیں ہے؟ مذہب کی جو حیثیت مارکس ازم کو تسلیم نہیں ہے وہی حیثیت اس کے اپنے لئے کس طرح جائز ہو گئی؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ نظریہ اشتعال انگیز حد تک لغو ہے۔ اس کے پیچھے کوئی بھی علمی و عقلی دلیل موجود نہیں۔(358)

مارکس کے پیش رو فیورباخ نے کہا تھا کہ خدا کو مر جانا چاہئے۔ فیورباخ کے نزدیک خدا در حقیقت انسانی صفات سے متصف ایک من گھڑت ماورائی وجود ہے جو دراصل انسان ہی کی خدائی تجسیم Anthropomorphic Projection ہے۔ خدا نے انسان کو پیدا نہیں کیا بلکہ انسان نے خدا کو پیدا کیا ہے اور جیسا کہ زینوفنیز نے کہا تھا کہ ہر مخلوق اپنا خدا اپنے جیسا تراشتی ہے، فیورباخ نے بھی یہی کہا کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر پیدا نہیں کیا بلکہ انسان نے خدا کو اپنی صورت پر تخلیق کیا ہے۔ مارکس فیورباخ کے اس تصور کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور اس پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ مذہب ایک طرف تو طبقاتی کشمکش اور معاشرتی جبر کی پیداوار ہے جبکہ دوسری طرف یہ سماج کیلئے افیون کا کام بھی کرتا ہے، یعنی ان کا غم غلط کرتا ہے لیکن مارکس کہتا ہے کہ غم غلط کرنا مسئلے کا حل نہیں، حل یہ ہے کہ مذہب کے نشے کو اتارا جائے تاکہ لوگ ظالم طبقات کے خلاف بغاوت پر آمادہ ہوں، مذہب انہیں بغاوت سے روکتا ہے کیونکہ یہ ان کا غم غلط کر دیتا ہے۔ مارکس کے بقول جب کمیونسٹ انقلاب آئے گا تو مذہب کی پیداوار کا اصل سبب یعنی طبقاتی تقسیم اور معاشرتی

جبر ہی ختم ہو جائے گا تو نہ رہے گا بانس نہ بجے گی بانسری کے مصداق مذہب بھی ختم ہو جائے گا، اس کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔ اس سے واضح ہے کہ مارکس ازم اپنی اصل میں الحاد ہے۔ گویا مارکس نے تصدیق کی کہ خدا کو واقعی مر ہی جانا چاہئے۔ نطشے اس تصور کو اپنا کر یہ اعلان کرتا ہے کہ ہم نے خدا کو مار دیا ہے، خدا مر چکا ہے، اب وہ زندہ نہیں ہو گا۔

ڈارون کا نظریہ ارتقاء

نظریہ ارتقاء کا لفظ سنتے ہی ذہن میں ڈارون کا نام آتا ہے کیونکہ ہم بچپن سے اس بدنام زمانہ نظریئے کے بارے میں سنتے آتے ہیں گویا ہم نظریہ ارتقاء اور ڈارون کو لازم و ملزوم سمجھتے ہیں۔ حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ ڈارون سے پہلے اور بعد میں بھی متعدد فلاسفہ و سائنسدانوں نے اپنے اپنے طور پر نظریہ ارتقاء کو متعارف کروایا ہے۔ ڈارون کا امتیاز یہ ہے کہ اس نے اپنے مخصوص نظریہ ارتقاء کیلئے فلسفہ و منطق سے ہٹ کر، سائنسی دلائل پیش کئے ہیں اور اس طرح اپنے موقف کو سائنسی بنیادوں پر استوار کیا ہے۔

نظریہ ارتقائے حیات و کائنات بنیادی طور پر دو طرح کا ہے، میکانکی ارتقاء اور غایاتی ارتقاء

میکانکی ارتقاء کا نظریہ میکانکیت اور ارتقاء کے امتزاج کا نتیجہ ہے جسے ڈارون، ٹینڈل، تھامس ہکسلے اور لیپلس نے پیش کیا۔ اس نظریہ کے مطابق تمام کائنات اپنے تمام مشمولات کے ساتھ پہلے سے موجود منتشر مادے اور قوت سے، کسی خدا یا عاقل ناظم یا اصول عاقل کی رہنمائی اور ہدایت کے بغیر ترقی وارتقاء کے عمل سے گزر کر آہستہ آہستہ اپنی اس موجودہ صورت حال تک پہنچ پائی ہے۔ کچھ یقینی و اٹل بے شعور اور اندھی میکانکی طبیعی قوتیں لاکھوں کروڑوں سال کے دوران ان تبدیلیوں کا سبب بنی ہیں لہٰذا اس کارخانہ عالم کے پیچھے نہ تو کوئی خدا موجود ہے اور نہ کائنات کی غرض و غایت ہے۔ ہر شے حرکت اور مادے کے قوانین کے مطابق از خود پیدا ہو رہی ہے۔ یہ نظریہ میکانکیت اور مادہ پرستوں کا مقبول عام نظریہ ہے۔

ارتقائے حیات و کائنات کا دوسرا نظریہ غایاتی ارتقاء کا نظریہ ہے۔ میکانکی ارتقاء اور غایاتی ارتقاء کے نظریات تقریباً ایک جیسے ہیں لیکن ان کے درمیان ایک بنیادی فرق ہے جو ان دونوں کو الگ الگ کرتا ہے، وہ یہ ہے کہ میکانکی ارتقاء خدا اور کسی عاقل و قادر اصول اولیہ کا انکار کرتا ہے جبکہ غایاتی ارتقاء کا نظریہ خدا اور کسی عاقل و قادر اصول اولیہ کا انکار نہیں کرتا بلکہ یہ قرار دیتا ہے کہ حیات و کائنات کے ارتقاء کے پیچھے کوئی ذہین اصول یا خدا کارفرما ہے جو اس تمام نظام کی دیکھ بھال کر رہا ہے۔ اس نظریئے کو قدیم یونانیوں میں انکساغورس، سقراط، افلاطون، ارسطو اور جدید فلسفیوں میں تمام تصوریت پرست فلسفوں مثلاً ہیگل، فشنر،

لوٹزے، ونڈٹ اور پالسن وغیرہ نے پیش کیا ہے۔

ڈارون نے ارتقائے حیات کا جو نظریہ پیش کیا وہ در حقیقت میکانکی ارتقائے حیات کا نظریہ ہے جس میں خدا کی کوئی گنجائش باقی نہیں بچتی۔ڈارونCharles Darwin 12 فروری 1809 کو شریوزبری انگلستان میں پیدا ہوا اور 1882ء میں فوت ہوا۔ وہ معروف برطانوی فطرت پرست، ماہر ارضیات اور حیاتیات دان تھا۔ اس کا تعارف اس کا نظریہ ارتقاء ہے جسے اس نے اپنی مشہور کتاب اصل الانواع The Origin of Species میں متعارف کروایا۔ یہ کتاب 1859ء میں شائع ہوئی اور اس نے مسیحی حلقوں میں تہلکہ مچا دیا۔ اس کتاب کے سبب مذہب اور سائنس کی جنگ ایک بار پھر چھڑ گئی کیونکہ اس میں ڈارون نے مذہب کے نظریہ تخلیق کو سائنسی بنیادوں پر رد کر دیا تھا۔

ڈارون نے 16 سال کی عمر میں ایڈنبرا یونیورسٹی میں طب کے شعبے میں داخلہ لیا لیکن اسے یہ کچھ زیادہ پسند نہیں آیا وہ پھر کیمبرج میں دینیات کی تعلیم حاصل کرنے گیا۔ اسے پڑھائی کی بجائے گھڑسواری اور بندوق چلانا زیادہ اچھا لگا اس کے باوجود اس کی دلچسپیوں کو دیکھتے ہوئے اسے مطالعاتی بحری جہاز بیگل کے مہم جویانہ سفر کے لیے منتخب کر لیا گیا۔ ڈارون 1831 میں 22 سال کی عمر میں بیگل پر دنیا کے گرد سفر پر روانہ ہوا اس لمبے سفر کے دوران ڈارون بہت قدیم قبیلوں سے ملا بہت سارے فوسل دریافت کئے اور بہت زیادہ تعداد میں پودوں اور جانوروں کا مشاہدہ کیا ان مشاہدات کو اس نے بڑی تفصیل سے قلم بند کیا۔

تاریخ میں انسان نے سر چکرا دینے والے سوالوں کے جوابات دیومالا، فلسفہ اور مذہب میں ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے۔ نظریہ ارتقاء بذریعہ فطری چناو بھی ایک ایسی ہی کوشش ہے جو ان سوالوں کے انوکھے اور بعض لحاظ سے انقلابی جواب فراہم کرتا ہے۔ نظریہ ارتقاء کے مطابق انسان کسی الگ تھلگ خصوصی تخلیق سے وجود میں نہیں آیا بلکہ سب جانداروں کا نقطہ آغاز ایک ہی ہے۔ زندگی صرف ایک بار وقوع پذیر ہوئی اور پھر اپنے لاکھوں کروڑوں برسوں کے سفر میں مختلف شاخوں میں بٹ گئی جن میں سے بہت سی شاخیں ماضی میں معدوم ہو گئیں۔ جانداروں کی مختلف انواع دراصل زندگی کے مختلف روپ، مظاہر اور دلچسپ نمونے ہیں۔ سب جانداروں کا آپس میں تعلق اور رشتہ ہے، کہیں قریبی تو کہیں دور کی رشتہ داری ہے لیکن اصل میں تمام جاندار بشمول انسان ایک ہی ہیں۔ نظریہ ارتقاء کے مطابق انسان بھی بہت سے ارتقائی مراحل سے گزر کر موجودہ صورت اور مقام تک پہنچا ہے مثلاً وہ ابتدائی کیمیائی، یک خلیاتی اور کثیر خلیاتی ادوار سے گزر کر زندگی کی سادہ اشکال اور پھر جانورانہ مراحل طے کرتا ہوا دودھ پلانے والے جانوروں کی صف میں شامل رہا ہوگا اور

آخر میں زندگی مزید ارتقائی شاخوں میں اس طرح بٹی کہ ایک شاخ کے بچنے والے نمائندے موجودہ گوریلے ہیں، دوسری کے چمپنزی اور ایک شاخ انسان پر منتج ہوئی، درمیان سے بہت سی شاخیں معدوم ہو گئیں۔ موجودہ جانوروں میں سے انسان کا قریب ترین رشتہ دار چمپنزی تصور کیا جاتا ہے۔(359)

ڈارون نظریہ ارتقاء کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے؛

"چونکہ ہر نوع کے افراد بہت زیادہ تعداد میں پیدا ہوتے ہیں بہ نسبت ان کے جو کہ ممکنہ طور پر زندہ بچ سکتے ہیں، نتیجتاً ان کے درمیان اپنی بقاء کیلئے جنگ (جہد للبقاء) ہوتی رہتی ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ کوئی فرد اگر وہ کسی بھی لحاظ سے ذرا سا بھی مختلف ہے، اس طرح کہ یہ فرق زندگی کے پیچیدہ اور بعض اوقات بدلتے رہنے والے حالات و ماحول میں اس کے لئے سودمند ہو تو اس کے زندہ بچ جانے کا امکان زیادہ ہو گا، یعنی فطرت اسے زندہ رہنے کیلئے منتخب کر لے گی۔ وراثت کے طاقت ور اصولوں کی بنا پر کوئی بھی منتخب قسم افزائش نسل کے ذریعے نئی اور تبدیل شدہ شکل اور خصوصیات کے ساتھ تعداد میں بڑھ جائے گی۔"(360)

آجکل کا مروجہ نظریہ ارتقاء ڈارون کے نظریہ فطری چناو، جدید جینیات اور تولیدی علیحدگی کا مرکب ہے، جدید نظریہ ارتقاء کو "جدید ترکیبی نظریہ ارتقاء Modern Synthetic Theory of Evolution" کہا جاتا ہے۔ جدید نظریہ ارتقاء کی تشکیل میں بائیو کیمسٹری، سالمی حیاتیات اور آبادیوں کی ریاضی نے بھی اہم کردار ادا کیا ہے۔ حیاتیات میں ارتقاء کی اہمیت اتنی بڑھ گئی ہے کہ بقول ایک حالیہ ماہر جینیات و ارتقاء کے حیاتیات میں ارتقاء کی روشنی کے بغیر کچھ سمجھنا ممکن ہی نہیں۔

نظریہ ارتقاء کے بنیادی مفروضات اور اصولیات یہ ہیں؛

جہد للبقاء: تمام جاندار بڑی تیزی کے ساتھ اپنے آپ کو کئی گنا بڑھا لینے کی صلاحیت رکھتے ہیں چنانچہ کثیر التعداد ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان باہم غذا کی فراہمی، گرمی و سردی سے بچنے کی کوشش نیز رہنے بسنے اور دوسری ضروریات زندگی کے حصول کی خاطر مسلسل ایک جدوجہد اور جنگ ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً کسی جنگل میں وحشی بیل ایک ساتھ چرتے ہیں۔ ان میں سے جو طاقتور ہوتا ہے وہ گھاس پر قبضہ جما لیتا ہے اور اس طرح مزید طاقتور ہو جاتا ہے مگر کمزور خوراک کی نایابی کے باعث مزید کمزور ہو کر بالآخر ختم ہو جاتا ہے اسی کشمکش کا نام تنازع للبقاء ہے۔ مقابلے کی اس جدوجہد کو اصطلاحاً جہد للبقاء (اپنی بقاء کی لڑائی) کا نام دیا جاتا ہے۔

جہد للبقاء ایک نوع کے افراد کے درمیان بھی ہوتی ہے اور دو انواع کے درمیان بھی ہوتی ہے، اسی طرح جاندار اپنے ماحول کے ساتھ بھی مسلسل برسرپیکار رہتے ہیں۔ مثلاً شیر ایک گوشت خور درندہ ہے۔ فطرت نے اسے شکار کے لیے پنجے اور گوشت کھانے کے لیے نوکیلے دانت عطا کیے ہیں۔ اب اگر اسے مدت دراز تک گوشت نہ ملے تو اس کی دو ہی صورتیں ہیں، یا تو وہ بھوک سے مر جائے گا یا نباتات کھانا شروع کر دے گا۔ اس دوسری صورت میں اس کے دانت اور پنجے رفتہ رفتہ خود بخود ختم ہو جائیں گے اور ایسے نئے اعضاء وجود میں آنے لگیں گے جو موجودہ ہیئت کے مطابق ہوں۔ اس کی آنتیں بھی طویل ہو کر سبزی خور جانوروں کے مشابہ ہو جائیں گی۔ اسی طرح اگر شیر کو خوراک ملنے کی واحد صورت یہ ہو کہ کسی درخت پر چڑھ کر حاصل کرنی پڑے تو ایسے اعضاء پیدا ہونا شروع ہو جائیں گے جو اسے درختوں پر چڑھنے میں مدد دے سکیں۔

بقائے اصلح/فطری چناو: فطری چناو یا بقائے اصلح سے مراد یہ ہے کہ ارتقائی عمل کے دوران فطرت صرف انہی جانداروں کو زندہ رہنے کیلئے چنتی ہے جو اپنے ماحول کے مطابق موزوں ہوتے ہیں اور جو موزوں نہیں ہوتے، فطرت انہی تباہ کر ڈالتی ہے۔ ڈارون اسے فطری چناو جبکہ ہربرٹ اسپنسر اسے بقائے اصلح کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

تنوعات: مسلسل جہد للبقاء کے نتیجے میں جاندار اپنی ساخت اور کردار میں غیر محسوس تغیر و تبدل سے ہمکنار ہوتے رہتے ہیں۔ ڈارون کے مطابق جنینی خلیات میں اختلافات محض اتفاقی یا حادثاتی ہوتے ہیں جس سے اس کی مراد یہ نہیں کہ ان تغیرات کی کوئی علت نہیں ہوتی بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ یہ تبدیلیاں کسی ایک خاص مقصد اور غایت کیلئے نہیں ہوتیں۔ گویا ڈارون ارتقائی عمل میں میکانکیت کے نظریئے کا علمبردار ہے۔

توارث: اتفاقی اختلافات و تغیرات جو جہد للبقاء کیلئے موافقِ حال ثابت ہوتے ہیں، جنینی خلیات پر آہستہ آہستہ اثر انداز ہوتے ہیں اور پھر یہی تغیرات و تنوعات وراثت میں آنی والی نسلوں کو مل جاتے ہیں۔ چنانچہ یہی انتخابی عمل نسل بعد نسل جاری رہتا ہے اور ایک طویل مدت گزر جانے کے بعد یہی تنوعات کچھ اس انداز سے متشکل ہوتے ہیں کہ ایک نوع دوسری نوع میں بدل جاتی ہے۔ مثلاً بقول ڈارون انسان بھی اپنی موجودہ صورت تک قدیم جانوروں کی صورتوں اور انواع سے گزرتے ہوئے پہنچا ہے۔

اپنی 1871ء میں شائع ہونے والی کتاب بنام "توریث آدم The Descent of Man" میں ڈارون نے مختلف دلائل کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا کہ انسان افریقہ کے معدوم بن مانسوں سے، جو آج کل کے

چمپنزیوں اور گوریلوں کے بھی آباء واجداد تھے، ارتقاء پذیر ہوئے ہیں۔ نظریہ ارتقاء کے مطابق آج سے دو ارب سال پیشتر سمندر کے کنارے پایاب پانی میں کائی نمودار ہوئی۔ یہ زندگی کا آغاز تھا۔ 60 کروڑ سال قبل یک خلوی جانور پیدا ہوئے۔ پھر 3 کروڑ سال بعد اسفنج اور سہ خلوی جانور پیدا ہوئے۔ 45 کروڑ سال قبل پتوں کے بغیر پودے ظاہر ہوئے اور اسی دور میں ریڑھ کی ہڈی والے جانور پیدا ہوئے۔ 40 کروڑ سال قبل مچھلیوں اور کنکھجوروں کی نمود ہوئی۔ 30 کروڑ سال قبل بڑے بڑے دلدلی جانور پیدا ہوئے۔ یہ عظیم الجثہ جانور 4 فٹ لمبے اور 35 ٹن تک وزنی تھے۔ 13 کروڑ سال بعد یا آج سے 17 کروڑ سال پہلے بے دم بوزنہ (Ape) سیدھا ہو کر چلنے لگا (یعنی وہ بندر، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ انسان کا جداعلیٰ ہے) اس سے 30 سال بعد یا آج سے 70 لاکھ سال پہلے اس بے دم بوزنے کی ایک قسم "تیھکن تھروپس" سے پہلی انسانی نسل پیدا ہوئی۔ مزید 50 لاکھ سال بعد یا آج سے 20 لاکھ سال پہلے پہلی باشعور انسانی نسل پیدا ہوئی۔ جس نے پتھر کا ہتھیار اٹھایا۔ مزید 2 لاکھ سال بعد اس میں ذہنی ارتقاء ہوا اور انسانی نسل نے غاروں میں رہنا شروع کیا۔

نظریہ ارتقاء نے زندگی کے اہم واقعات کی رونمائی اور وقوع پذیری کی ایسی توضیحات پیش کیں جو مذہب کے دعوں کے بالکل برعکس تھیں، جن سے انسانی سوچ پر گہرے اور دوررس اثرات مرتب ہوئے اور جن سے مذہب کے بنیادی عقائد پر گہری زد پڑی۔ یہاں تک کہ بعض مغربی سائنسدان یہ دعویٰ کرنے لگے کہ لوگوں کو اب یہ عقیدہ رکھنے کی ضرورت نہیں ہے کہ زندگی کا آغاز، ماضی اور حال میں حیاتیاتی تنوع، نوع سازی اور حیاتیاتی اشکال کے باہمی تعلقات جیسے حیاتیاتی مسائل کی ایک غیر آفاقی تخلیق کار کے عمل وکاروائی کے بغیر کوئی اور توضیح ممکن ہی نہیں ہے۔ نظریہ ارتقاء کے ایسے ماہرین کے نزدیک نہ تو خدا ایک عظیم انواع ساز ہے اور نہ ہی فطرت کا عظیم نقاش، بلکہ فطرت بغیر کسی بین رہنمائی کے مسلسل تغیر، ناقابل پیش گوئی اتفاقی حادثات و واقعات اور جانداروں کے مابین بقاء کیلئے نہ ختم ہونے والی مسلسل جدوجہد سے عبارت ہے۔

نظریہ ارتقاء کے برعکس مسیحی دنیا اور یورپ میں نظریہ تخلیق صدیوں سے مقبول عام رہا تھا۔ مسیحی علماء و عوام صدیوں سے بائبل کے تصور تخلیق پر ایمان رکھتے آرہے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ انسان کو خدا نے پیدا کیا اور اسے جنت میں رکھا۔ لیکن شجر ممنوعہ کا پھل کھانے کے سبب خدا نے آدمؑ و حواؑ کو زمین پر اتار دیا۔ زمین پر آدم و حواؑ سے نسل انسانی چلی اور رفتہ رفتہ انسان پوری دنیا میں پھیل گیا۔ گویا مسیحی اعتقاد کے مطابق انسان اسی دنیا کا باسی نہیں تھا اور نہ کسی جانور سے ارتقاء پر انسانی شکل و صورت میں پہنچا تھا بلکہ یہ ہمیشہ سے انسان ہی تھا اور زمین کی مخلوق نہیں تھا بلکہ آسمانوں سے زمین پر اتارا گیا تھا۔

انیسویں صدی کے لحاظ سے جب یہ نظریہ پیش کیا گیا یہ ایک انقلابی نظریہ تھا جس نے نہ صرف حیاتیات کی کایا پلٹ دی بلکہ دیگر شعبہ ہائے علم مثلاً سماجیات، بشریات، معاشیات، نفسیات، فلسفہ، ادب اور شاعری پر بھی گہرے اثرات مرتب کئے لیکن اس کے سب سے زیادہ ڈرامائی اثرات مذہب پر مرتب ہوئے۔جب ڈارون کا نظریہ مارکیٹ میں آیا تو اس نے چاروں طرف آگ لگا دی اور مذہب اور سائنس کے درمیان ایک بار پھر جنگ چھڑ گئی۔ کیونکہ نظریہ ارتقاء کے مطابق اولاً تو انسان اصلاً انسان نہیں تھا، دوم یہ کہ نظریہ ارتقاء سے انسانی زندگی کا مقصد بھی ختم ہو کر رہ جاتا ہے۔ یعنی اگر نظریہ ارتقاء کو درست مان لیا جائے تو پھر گویا انسان کی زندگی کا کوئی مقصد ہی باقی نہیں بچتا کیونکہ مقصد کا تعلق تو خدا سے تھا۔جب خدا نے انسان کو پیدا ہی نہیں کیا اور جب انسان ارتقاء کا نتیجہ ہے تو پھر مقصدیت کی کوئی گنجائش ہی باقی نہیں بچتی۔ سوم یہ کہ نظریہ ارتقاء اپنی درستی کیلئے زمین کی عمر پر بھی منحصر ہے۔اہل مذہب یہ کہتے تھے کہ زمین کی عمر ابھی صرف چھ ہزار سال ہے۔ڈارون کے زمانے میں یہی نظریہ عام تھا جس کی وجہ سے اسے خاصی پریشانی بھی رہی لیکن جدید سائنسی تحقیقات نے یہ مشکل دور کر دی تھی، یہ کہہ کر کہ زمین لاکھوں سال پرانی ہے۔اس کے ساتھ ہی ڈارون کی پریشانی بھی دور ہو گئی لیکن مسیحی حلقوں میں شدید بے چینی پھیل گئی کیونکہ اب نظریہ ارتقاء سائنسی بنیادوں پر استوار ہو گیا تھا اور مسیحیت کے بنیادی عقائد اس کی زد میں آ گئے تھے۔

مسیحی دنیا میں ڈارون کی کتاب کی اشاعت سے پہلے ہی یہ بحث چلی آ رہی تھی کہ کائنات کیسے وجود میں آئی؟ زمین کی عمر کیا ہے؟ اور حضرت آدمؑ سے حضرت عیسیٰؑ کے درمیان کتنا وقفہ ہے؟ ان سوالات پر پادریوں نے بہت کچھ لکھا۔ مسیحی دنیا دو دھڑوں میں تقسیم تھی۔ ایک گروہ کا موقف یہ تھا کہ ان سوالات کے جوابات بائبل سے براہ راست طور پر اخذ نہیں کئے جا سکتے جبکہ دوسرے اور متشدد گروہ کا خیال تھا کہ بائبل میں جو الفاظ وارد ہوئے ہیں وہ اپنے معانی میں بھی قطعی الدلالت ہیں لہٰذا بائبل میں جو کچھ جیسے کیسے لکھا ہے من و عن وہی درست ہے۔ اس طرح اس گروہ کے علماء نے مذکورہ سوالات کے جوابات مرتب کئے۔ یہ بحث نئی نہیں تھی بلکہ صدیوں سے علمائے مسیحیت ان موضوعات پر خامہ فرسائی کرتے آ رہے تھے۔ ان کا موقف یہ تھا کہ کائنات کو اللہ تعالیٰ نے 24 گھنٹوں پر مشتمل چھ ایام میں تخلیق کیا ہے، زمین کی عمر یہی کوئی چار سے چھ ہزار سال پرانی ہے اور خدا نے تمام انواع کو من و عن تخلیق کیا ہے، ان میں کسی طرح کا ارتقاء نہیں ہوا۔

ڈارون اس بات میں ہیگل سے متفق ہے کہ اشیاء کی ماہیت کا ٹھیک ٹھیک فہم حاصل کرنے کیلئے ضروری ہے کہ اسے اس کے پورے تناظر میں دیکھا جائے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ انسان کو بھی اس کے تاریخی

تناظر میں دیکھنا چاہیئے اور وہ پس منظر انسان کا وہ سلسلہ نسب ہے جس کے ڈانڈے حیوانی زندگی کے بعید ترین ماضی سے جا ملتے ہیں۔ گویا اعلیٰ ترین نوع انسانی کو اس کے پست ترین ماضی کے تناظر میں دیکھنا ہو گا۔ نظریہ ارتقاء پر عصر حاضر کے ناقدین نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایک ایسی اعلیٰ ترین مخلوق یعنی انسان کہ جو اخلاق کے مراتب عالیہ پر فائض ہے اور اپنی اسی خوبی کی وجہ سے جانوروں سے ممتاز ہے، اس نوع کو گھٹیا ترین انواع کے تناظر میں رکھ کر دیکھنا انسان کے ساتھ سراسر ناانصافی ہے۔ چنانچہ ڈارون کے نظریہ ارتقاء میں اس کا یہی پہلو سب سے کمزور ہے۔

اکبر الہ آبادی نظریہ ارتقاء پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں؛

کہا منصور نے خدا ہوں میں
ڈارون بولے بوزنا ہوں میں
ہنس کے کہنے لگے مرے اک دوست
فکرِ ہر کس بہ قدرِ ہمتِ اوست

ڈارون کا اپنے نظریے کو فروغ دینے کے لئے بنیادی اصول تھا کہ جانداروں کی ترقی ان کی اپنی بقاء کی جنگ پر منحصر ہے۔ جو طاقتور ہیں وہ جنگ جیت جاتے ہیں اور جو کمزور ہیں وہ ناکام و معدوم ہو جاتے ہیں۔ ڈارون کے نزدیک قدرت میں ایک بے رحم نوعیت کی حفاظتی جدوجہد اور کبھی نہ ختم ہونے والی کشمکش موجود ہے۔ طاقتور ہمیشہ کمزور پر حاوی ہو جاتا ہے۔ یہی وہ نظریہ ہے جو کہ اس کی کتاب "اوریجن آف اسپیشیز Origin of Species" کا ذیلی عنوان ہے "جانداروں کا نقطہ آغاز بذریعہ قدرتی چناو یا زندگی کی جدوجہد میں برتر نسلوں کا بچاو"، اس کے علاوہ ڈارون نے اپنے نظریئے کا ایک پہلو یہ بھی پیش کیا ہے کہ بقاء کی جنگ انسانی نسلی گروہوں کے درمیان بھی واقع ہوتی ہے۔ اس نرالے دعوے کے مطابق پسندیدہ، یا برتر نسلیں اس بقاء کی جنگ میں کامیاب رہیں گی۔ ڈارون کے نزدیک پسندیدہ یا برتر نسلیں سفید یورپی ہیں جبکہ ایشیائی اور افریقی نسلیں ان کمتر لوگوں پر مشتمل ہیں جو کہ اس جنگ میں ناکامی کا سامنا کریں گی۔ اپنے اس دعوے کو مزید ایک قدم آگے لے جاتے ہوئے ڈارون کا قیاس تھا کہ یہ کمتر نسلیں نہ صرف بقاء کی جنگ میں ناکام رہیں گی بلکہ روئے زمین سے مکمل طور پر غائب ہو جائیں گی۔ وہ لکھتا ہے کہ انسان کی مہذب نسلیں وحشی نسلوں کا دنیا بھر میں خاتمہ کر دیں گی۔ اسی وقت انسان نما گوریلے بھی فنا ہو جائیں گے۔ اس صورتحال میں آدمی اور اس کے قریبی ساتھیوں کے درمیان فاصلہ بھی زیادہ ہو جائے گا کیونکہ اس وقت شاید سفید فام آدمی

مزید ترقی یافتہ اور مہذب ہو چکا ہو۔ جو فاصلہ آج کل ایک ببون (بندر کی نسل) اور افریقی سیاہ فام کے درمیان ہے یا ایک آسٹریلیا کے باشندے اور ایک گوریلے کے درمیان ہے وہ وقت کے ساتھ انسانی ترقی سے اور کمتر نسلوں کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے بڑھ جائے۔(361)

ڈارون کے یہ خیالات بعض مخصوص نظریاتی اور سیاسی حلقوں کو بہت زیادہ پسند آئے، انہوں نے اس کی حوصلہ افزائی کی اور نتیجتاً یہ خیالات (نظریہ ارتقاء) بہت زیادہ مقبول ہو گئے۔ اس مقبولیت کی اہم وجہ یہ رہی کہ اس زمانے میں علم کی سطح اتنی بلند نہیں تھی کہ ڈارون کے تصوراتی منظر نامے میں پوشیدہ جھوٹ کو سب کے سامنے عیاں کر سکتی۔ جب ڈارون نے ارتقاء کے حوالے سے اپنے مفروضات پیش کئے تو اس وقت جینیات(Genetics) ، خرد حیاتیات (Microbiology) اور حیاتی کیمیا (Biochemistry) جیسے مضامین موجود ہی نہیں تھے۔ اگر یہ موضوعات، ڈارون کے زمانے میں موجود ہوتے تو باآسانی پتہ چل جاتا کہ ڈارون کا نظریہ غیر سائنسی ہے اور اس کے دعوے بے مقصد ہیں۔ کسی نوع کا تعین کرنے والی ساری معلومات پہلے ہی سے اس کے جین (Genes) میں موجود ہوتی ہیں۔ فطری انتخاب کے ذریعے، جین میں تبدیلی کر کے کسی ایک نوع سے دوسری نوع پیدا کرنا قطعاً ناممکن ہے۔

جس وقت ڈارون کی مذکورہ بالا کتاب اپنی شہرت کے عروج پر تھی، اسی زمانے میں آسٹریا کے ایک ماہر نباتیات، گریگر مینڈل نے 1865ء میں توارث (Inheritance)کے قوانین دریافت کئے۔ اگرچہ ان مطالعات کو انیسویں صدی کے اختتام تک کوئی خاص شہرت حاصل نہیں ہو سکی مگر 1900ء کے عشرے میں حیاتیات کی نئی شاخ جینیات (Genetics) متعارف ہوئی اور مینڈل کی دریافت بہت زیادہ اہمیت اختیار کر گئی۔ کچھ عرصے بعد جین کی ساخت اور کروموسوم (Chromosomes) بھی دریافت ہو گئے۔ 1950ء کے عشرے میں ڈی این اے (DNA) کا سالمہ دریافت ہوا، جس میں ساری جینیاتی معلومات پوشیدہ ہوتی ہیں۔ یہیں سے نظریہ ارتقاء میں ایک شدید بحران کا آغاز ہوا کیونکہ اتنے مختصر سے ڈی این اے میں بے اندازہ معلومات کا ذخیرہ کسی بھی طرح سے "اتفاقی واقعات" کی مدد سے واضح نہیں کیا جاسکتا تھا. ان تمام سائنسی کاوشوں سے ہٹ کر، تلاشِ بسیار کے باوجود، جانداروں کی ایسی کسی درمیانی شکل کا سراغ نہیں مل سکا جسے ڈارون کے نظریہ ارتقاء کی روشنی میں لازماً موجود ہونا چاہیے تھا۔

اصولاً تو ان دریافتوں کی بنیاد پر ڈارون کے نظریہ ارتقاء کو ردّی کی ٹوکری میں پھینک دینا چاہیے تھا، مگر ایسا نہیں کیا گیا کیونکہ بعض مخصوص حلقوں نے اس پر نظرِ ثانی، اس کے احیاء، اور اسے سائنسی پلیٹ فارم پر

بلند مقام دیئے رکھنے کا اصرار (اور دباؤ) جاری رکھا۔ ان کوششوں کا مقصد صرف اسی وقت سمجھا جاسکتا ہے جب ہم نظریہ ارتقاء کے پیدا کردہ نظریاتی رجحانات (Ideological Intensions) کو محسوس کریں، نہ کہ اس کے سائنسی پہلوؤں کا جائزہ لیں۔ نظریہ ارتقاء پر یقین کو قائم و دائم رکھنے کی پوری کوششوں کے باوجود یہ حلقے جلد ہی ایک بند گلی میں پہنچ گئے۔ اب انہوں نے ایک نیا ماڈل پیش کر دیا جس کا نام "جدید ڈارونزم" (Neo-Darwinism) رکھا گیا۔

اس نظریئے کے مطابق انواع کا ارتقاء، تغیرات (Mutations) اور ان کے جین (Genes) میں معمولی تبدیلیوں سے ہوا۔ مزید یہ کہ (ارتقاء پذیر ہونے والی ان نئی انواع میں سے) صرف وہی انواع باقی بچیں جو فطری انتخاب کے نظام کے تحت موزوں ترین (Fittest) تھیں۔ مگر جب یہ ثابت کیا گیا کہ جدید ڈارونزم کے مجوزہ نظامات درست نہیں، اور یہ کہ نئی انواع کی تشکیل کے لئے معمولی جینیاتی تبدیلیاں کافی نہیں ہیں، تو ارتقاء کے حمایتی ایک بار پھر نئے ماڈلوں کی تلاش میں نکل کھڑے ہوئے۔

اب کی بار وہ ایک نیا دعویٰ لے کر آئے جسے "نشان زد توازن (Punctuated Equilibrium)" کہا جاتا ہے، اور اس کی بھی کوئی معقول سائنسی بنیاد نہیں ہے۔ اس ماڈل کی رُو سے جاندار کوئی "درمیانی شکل" اختیار کئے بغیر، اچانک ہی ایک سے دوسری انواع میں ارتقاء پذیر ہو گئے۔ بالفاظِ دیگر یہ کہ کوئی نوع اپنے "ارتقائی آباء و اجداد" کے بغیر ہی وجود میں آ گئی۔ اگر ہم یہ کہیں کہ انواع کو "تخلیق" کیا گیا ہے (یعنی ان کا کوئی خالق ضرور ہے) تو ہم بھی وہی کہہ رہے ہوں گے جو نشان زد توازن میں کہا گیا ہے لیکن ارتقاء پرست، نشان زد توازن کے اس پہلو کو قبول نہیں کرتے (جو خالق کی طرف اشارہ کر رہا ہے) اس کے بجائے وہ حقیقت کو ناقابلِ فہم منظر ناموں سے ڈھانپنے کی کوشش کرنے لگے۔ مثلاً یہ کہ دنیا کا پہلا پرندہ اچانک ہی، ناقابلِ تشریح انداز میں، رینگنے والے کسی جانور یعنی ہوّام (Reptile) کے انڈے سے پیدا ہو گیا۔ یہی نظریہ ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ زمین پر بسنے والے گوشت خور جاندار کسی (ناقابلِ فہم) وجہ سے، زبردست قسم کے جینیاتی تغیرات کا شکار ہو کر، دیو قامت وہیل مچھلیوں میں تبدیل ہو گئے ہوں گے۔

یہ دعوے جینیات، حیاتی طبیعیات اور حیاتی کیمیا کے طے شدہ قواعد و ضوابط سے بری طرح متصادم ہیں اور ان میں اتنی ہی سائنسی صداقت ممکن ہے جتنی مینڈک کے شہزادے میں تبدیل ہو جانے والی جادوئی کہانیوں میں ہو سکتی ہے۔ ان تمام خرابیوں اور نقائص کے باوجود، جدید ڈارونزم کے پیش کردہ نتائج اور پیدا شدہ بحران سے عاجز آئے ہوئے کچھ ارتقاء پرست ماہرینِ معدومیات (Paleontologists) نے اس نظریئے

(نشان زد توازن) کو گلے سے لگا لیا جو اپنی ذات میں جدید ڈارونزم سے بھی زیادہ عجیب و غریب اور ناقابلِ فہم ہے۔

اس نئے ماڈل کا واحد مقصد صرف یہ تھا کہ رکازی ریکارڈ میں خالی جگہوں کی موجودگی (یعنی زندگی کی درمیانی شکلوں کی عدم موجودگی) کی وضاحت فراہم کی جائے، جنہیں واضح کرنے سے جدید ڈارونزم بھی قاصر تھا۔ مگر ریکارڈ کی عدم موجودگی کے ثبوت میں یہ کہنا "رینگنے والے جانور کا انڈا ٹوٹا اور اس میں سے پرندہ برآمد ہوا" بمشکل ہی معقول دلیل سمجھا جائے گا۔ وجہ صاف ظاہر ہے۔ ڈارون کا نظریہ ارتقاء خود کہتا ہے کہ انواع کو ایک سے دوسری شکل میں ڈھلنے کے لئے زبردست اور مفید قسم کا جینیاتی تغیر درکار ہوتا ہے۔ اس کے برعکس کوئی جینیاتی تغیر بھی، خواہ وہ کسی بھی پیمانے کا ہو، جینیاتی معلومات کو بہتر بناتا ہو یا ان میں اضافہ کرتا ہوا نہیں پایا گیا۔ تغیرات (تبدیلیوں) سے تو جینیاتی معلومات تلپٹ ہو کر رہ جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ "مجموعی تغیرات (Gross Mutations) " جن کا تصور نشان زد توازن کے ذریعے پیش کیا گیا ہے، صرف جینیاتی معلومات میں کمی اور خامی کا باعث ہی بن سکتے ہیں۔

اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ "نشان زد توازن" کا نظریہ بھی محض تخیلات کا حاصل ہے۔ اس کھلی ہوئی سچائی کے باوجود ارتقاء کے حامی اس نظریئے کو ماننے سے بالکل نہیں ہچکچاتے۔ وہ جانتے تھے کہ رکازات کے ریکارڈ کی عدم موجودگی، ڈارون کے نظریہ ارتقاء سے ثابت نہیں کی جاسکتی لہٰذا وہ نشان زد توازن کو ماننے پر مجبور ہو گئے۔ مگر خود ڈارون کا کہنا تھا کہ انواع کا ارتقاء بتدریج ہوا تھا (یعنی وہ تھوڑی تھوڑی کرکے تبدیل ہوئی تھیں)، جس کے باعث یہ اشد ضروری تھا کہ آدھا پرندہ/آدھا ہوّام، یا آدھی مچھلی/آدھا چوپایہ جیسے عجیب الخلقت جانداروں کے رکازات دریافت کئے جائیں۔ تاہم اب تک، ساری تحقیق و تلاش کے بعد بھی ان "درمیانی (انتقالی) شکلوں" کی ایک مثال بھی سامنے نہیں آسکی. حالانکہ اس دوران لاکھوں رکازات، زمین سے برآمد ہو چکے ہیں۔

ارتقاء پرست صرف اس لئے نشان زد توازن والے ماڈل سے چمٹ گئے ہیں تاکہ رکازات کی صورت میں ہونے والی اپنی شکست فاش کو چھپا سکیں۔ دلچسپی کی بات یہ ہے کہ نشان زد توازن کو کسی باضابطہ ماڈل کی حیثیت سے اختیار نہیں کیا گیا، بلکہ اسے تو صرف ان مواقع پر راہِ فرار کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے جہاں تدریجی ارتقاء سے بات واضح نہیں ہو پاتی۔ آج کے ماہرینِ ارتقاء یہ محسوس کرتے ہیں کہ آنکھ، پر، پھیپھڑے، دماغ اور دوسرے پیچیدہ اعضاء علی الاعلان تدریجی ارتقائی ماڈل کو غلط ثابت کر رہے ہیں. بطورِ خاص انہی

نکات پر آ کر وہ مجبوراً نشان زد توازن والے ماڈل میں پناہ لینے دوڑے آتے ہیں۔[362]

نظریہ ارتقاء میں سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ یہ محض ایک بعید القیاس مفروضہ ہے۔ دوسری منطقی خامی یہ ہے کہ اس میں جانداروں کی باہمی مماثلتوں کی بنیاد پر ایک جاندار کو دوسرے جاندار سے اخذ کیا گیا ہے۔ اہل علم پر واضح ہے کہ مماثلت عینیت کی دلیل نہیں ہوتی جبکہ نظریہ ارتقاء میں مماثلت ہی کو عینیت کی دلیل بنایا گیا ہے۔ پھر یہ کہ ارتقاء کے حامیین نے جو کروڑوں سالوں پر مبنی اندازے اور کہانیاں بیان کی ہیں ان کی منطقی و سائنسی حیثیت کیا ہے! آج اگر کوئی شخص نظریہ ارتقاء پر یقین رکھتا ہے تو اس کے اس یقین کو ایمان بالغیب نہ کہا جائے تو کیا کہا جائے! اگر اہل مذہب ایمان بالغیب کی بنیاد پر نظریہ تخلیق پر ایمان رکھتے ہیں فلہذا مطعون قرار پاتے ہیں تو ہو بہو ارتقاء کے حامیین بھی تو ارتقائی سائنسدانوں کے محض "الہامات" پر ہی ایمان لاتے ہیں ان کے پاس آخر ایسی کون سی دلیل آ گئی ہے کہ لوگ خدا کو چھوڑ کر ان کی کہانیوں پر لے آئیں؟

فرانسیسی ماہر حیاتیات پروفیسر لوئی بونوغ Louis Bounoure نظریہ ارتقاء پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "مختصر یہ کہ یہاں سائنس ہم سے ایمان بالغیب کا مطالبہ کر رہی ہے اور واقعہ یہی ہے کہ ارتقاء کا نظریہ عموماً ایک طرح کی الہامی حقیقت کے لبادے میں پیش کیا جاتا ہے۔"[363]

کارل پوپر کے بقول

> "Darwinian evolutionary theory is not scientific but is merely a metaphysical research programme."[364]
>
> "ڈارون کا نظریہ ارتقاء سائنسی نہیں بلکہ مابعد الطبیعی ایمانی ہے۔"

ایک اور مغربی مفکر E.F Schumacher لکھتا ہے؛

> "Evolutionism is not science; it is science fiction, even a kind of hoax."[365]
>
> "ڈارون کا نظریہ ارتقاء سائنس نہیں بلکہ سائنسی افسانہ ہے بلکہ یہ تو ایک مزاق ہے۔"

ایک اور سائنس دان Douglas Dewar نے ارتقاء کے رد میں Transformist Illusion نامی کتاب لکھی اور ثابت کیا ہے کہ نظریہ ارتقاء کوئی سائنسی نظریہ نہیں بلکہ ایک فرضیہ ہے۔

فریڈرک نطشے کا مردہ خدا

نشاۃ ثانیہ براہ راست طور پر سائنس کی فلسفے سے علیحدگی کا سبب بنی جس کے نتیجے میں ایک طرف بڑے بڑے سائنسدان پیدا ہوئے اور دوسری طرف یورپ میں ڈیکارٹ نے مابعد الطبیعیات کو ترک کرکے علمیات پر زور دیا، جس کے نتیجے میں یورپ میں عقلیت پرستی کی ابتداء ہوئی اور وحی سے علی الرغم ہر شے عقل کے تناظر میں دیکھی جانے لگی۔ عقلیت پرستی کے نتائج تنویری ڈسکورس کی شکل میں رونما ہوئے اور والٹئیر سے کانٹ تک اٹھارویں صدی مکمل طور پر عقلیت کے تسلط میں رہی۔ انیسویں صدی میں عقلیت پرستی اپنی جڑیں اس قدر مضبوط کرچکی تھی کہ اب عقل کی معروضیت اور واحد معیار حقیقت ہونے میں کوئی شبہ باقی نہیں رہ گیا تھا۔ انیسویں صدی کا مغربی انسان ایک جدید انسان تھا جس کی مثال پوری انسانی تاریخ میں نہیں ملتی۔ یہ جدیدیت کا انسان تھا جو روایت سے ہر طرح کا تعلق توڑ چکا تھا۔ عہد تنویر اور عہد جدیدیت کے دو اڑھائی سو سال جدید مغربی الحاد کا اصل تناظر ہیں۔ انہی دو صدیوں میں تمام مغربی نظریات مختلف نظام ہائے زندگی مثلا لبرل ازم، سیکولرازم، فیمن ازم، کیپٹل ازم اور سوشل ازم وغیرہ کی شکل میں متشکل ہوئے اور جبراً ساری دنیا میں نافذ کئے گئے۔ اب یورپ مکمل طور پر مذہب سے دستبردار ہوچکا تھا اور مستقبل قریب تک مذہب کا کوئی امکان باقی نہیں رہ گیا تھا، ایک نئی دنیا تعمیر کرنے کے دعوے کئے جارہے تھے جس میں ہر شے کا پیمانہ انسان ہو۔ یہ انسان کوئی عام بشر نہیں بلکہ سپر مین یا مافوق البشر ہو، جو کسی مذہب کا پیرو نہ ہو، بلکہ مذہب اس کا پیرو ہو، وہ اپنا مذہب خود تشکیل دے، اس کی اقدار اپنی ذاتی ہوں، وہ بذات خود اخلاقیات کا منبع ہو۔ انیسویں صدی کا اختتام نطشے کی وفات پر ہوتا ہے، اور نطشے ہی وہ فلسفی تھا جس نے خدا کی موت کا باقاعدہ اعلان کیا۔

فریڈرک ویلہم نطشے Friedrich Wilhelm Nietzsche معروف جرمن فلسفی تھا جو 1844ء میں پیدا ہوا اپنی عمر کے آخری دس بارہ سال دیوانگی میں گزار کر صرف پچپن برس کی عمر میں 1900ء میں فوت ہوگیا۔ نطشے کی موت کا ذکر کرتے ہوئے ایک واقعہ بالعموم بیان کیا جاتا ہے۔ وفات سے گیارہ سال قبل 3 جنوری 1889ء کی صبح نطشے شہر میں نکلا اور سڑکوں گلیوں سے گزرتا ہوا آگے بڑھتا گیا۔ اسی طرح چلتے ہوئے اس نے ایک کوچوان کو دیکھا جو اپنے گھوڑے پر بری طرح چابک برسا رہا تھا۔ وہ گھوڑا وہاں سے ہلنے کو تیار نہ تھا اور مسلسل مار کھا رہا تھا۔ نطشے نے یہ دیکھا تو اس سے رہا نہ گیا۔ تیزی سے بڑھا اور گھوڑے سے لپٹ گیا تاکہ اسے چابک سے بچا پائے۔ وہ یونہی کچھ دیر گھوڑے کی گردن میں بازو ڈالے لپٹا رہا۔ پھر اس نے گھوڑے سے کہا! I understand you اور یہ کہتے ہی زار و قطار روتے ہوئے زمین پر گر گیا۔ اسی لمحے اس کا دماغی توازن

بگڑ گیا اور اپنی وفات تک نطشے دیوانگی کی حالت میں رہا۔ نطشے اپنی بہن کے نام ایک خط میں لکھتا ہے؛

"وعدہ کرو کہ میرے مرنے کے بعد صرف میرے دوستوں کو میرے تابوت کے قریب آنے کی اجازت دو گی اور عوام کو میری لاش سے دور رکھو گی کیونکہ وہ خواہ مخواہ ہر بات کی کرید کرتے ہیں اور دیکھنا کوئی پادری، یا کوئی اور شخص میری قبر پر کھڑا ہو کر جھک نہ مارے کہ میں اس وقت مدافعت نہ کر سکوں گا۔ میں کافر اور مشرک ہوں۔ اور اسی حیثیت سے مجھے قبر میں اتار دینا۔"

نطشے پادریوں کے خاندان میں پیدا ہوا تھا، اس کا باپ بھی پروٹسٹنٹ پادری تھا اور نطشے کو بھی اسی روپ میں دیکھنا چاہتا تھا لہٰذا بچپن ہی سے نطشے کی تعلیم وتربیت مذہبی ماحول میں کی گئی۔ چار سال کی عمر میں نطشے کو چرچ سے ملحق ایک سکول میں داخل کروایا گیا جہاں سے اس نے دینی و دنیاوی تعلیم کا آغاز کیا۔ نطشے کا بچپن ایک مذہبی بچے کا بچپن تھا، وہ بائبل کی تلاوت اس درد بھری آواز میں کیا کرتا تھا کہ سامعین کی آنکھیں بھر آتیں، دوست احباب اسے "چھوٹا پادری" کہہ کر بلایا کرتے تھے۔ لیکن نطشے کو موسیقی اور شعر وادب سے بھی گہرا شغف تھا۔ اس کے اسی اشتیاق کو دیکھتے ہوئے اس کے ایک استاد نے اسے مشورہ دیا کہ وہ موسیقار اور شاعر وادیب بن جائے۔ نطشے نے استاد کی بات ضائع نہیں کی، بلکہ اس نے بہت سے گیت لکھے اور دھنیں بھی بنائیں۔ نطشے جب اٹھارہ برس کا ہوا تو مذہب سے بیزار ہو گیا اور عیسائیت کے روایتی خدا سے اس کا ایمان اٹھ گیا۔ بقیہ پوری عمر اس نے نئے خدا کی جستجو میں صرف کر دی، اسے نیا خدا نہ ملا تو اس نے خود ایک خدا تخلیق کر لیا، وہ خدا وہ خود تھا، جسے اس نے فوق البشر کا نام دیا۔

نطشے معروف فلسفی شوپنہار سے بطور خاص متاثر ہوا تھا اور اس دوران وہ لسانیات میں بھی خصوصی دلچسپی لینے لگا تھا۔ زبانوں کی ایجاد اور ان کا ارتقاء نطشے کی دلچسپی کا خاص محور تھا۔ 24 سال کی عمر میں اس فیلڈ میں اسکی مہارت کو دیکھتے ہوئے ایک یونیورسٹی نے اسے پروفیسر شپ کی آفر کی جو نطشے نے منظور کر لی۔ یہاں رہتے ہوئے اس نے اپنی پہلی کتاب The birth of tragedy لکھی۔ یہ کتاب قدیم یونانی فلسفے میں خیر اور شر پر اسکے خیالات کا اظہار تھی جس میں اس نے خیر اور شر کو انسانی نفسیات کے ارتقا کے طور پر دیکھا۔ پینتیس سال کی عمر میں صحت کے مسائل کی وجہ سے اس نے ریٹائرمنٹ لی اور تمام وقت تصنیف و تالیف کے لیے وقف کرنے کا فیصلہ کیا۔ اگلے دس پندرہ برس میں اس نے جو کچھ بھی لکھا اس نے جدید مغرب کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ جدید مغربی فلسفے اور سوچ پر نطشے کے افکار نے بہت گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔ ممتاز مفکر

جناب احمد جاوید صاحب ایک جگہ فرماتے ہیں کہ جدید مغربی تہذیب نے نطشے کے غیر متوازن دماغ سے جنم لیا ہے۔

نطشے کا فلسفہ اس کے دو تصورات، حصول طاقت Will to Power اور مافوق البشر کے گرد گھومتا ہے۔ اس کے فلسفے پر نظریہ ارتقاء کی گہری چھاپ ہے لیکن نطشے جہد للبقاء کو حصول طاقت کے جنون میں بدل دیتا ہے اور قرار دیتا ہے کہ طاقت ہی اصل الاصول ہے۔ جس کی لاٹھی اس کی بھینس، کو نطشے فلسفیانہ بنیادیں فراہم کرتا ہے اور یہی لاٹھی بردار نطشے کے ہاں فوق البشر ہے۔ نطشے پر جن دو شخصیات کا اثر سب سے نمایاں تھا ان میں ایک ڈارون تھا اور دوسرا شوپنہاور، اور یہ دونوں ہی ملحد تھے۔ نطشے کا معاملہ یہ تھا کہ بہ یک وقت مومن بھی تھا اور ملحد بھی، یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ نہ وہ ملحد تھا نہ مومن۔ بہر حال ایسی باتیں تو افسانوی ہوا کرتی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ نطشے ملحد تھا۔

ول ڈیورانٹ، جو نطشے کو ڈارون کا فکری بیٹا اور بسمارک کا بھائی قرار دیتا ہے، لکھتا ہے کہ وکٹوریہ کے عہد کے جو فلسفی ڈارون کے مقلد تھے وہ بزدل تھے۔ فرانسیسی اثباتیہ اور جرمن اشتراکی دونوں ہی سرمایہ داروں کے احترام کو ہمیشہ مد نظر رکھتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ نظریہ ارتقاء کے سماجی نتائج لوگوں کی نظروں سے اوجھل رہے۔ یہ لوگ اتنے جراءت مند تو ضرور تھے کہ عیسائی دینیات کو مردود قرار دے سکیں لیکن ان میں اتنی ہمت نہ تھی کہ منطق کی راہ پر گامزن ہو کر ان اخلاقیات کو مردود قرار دیں جو اس دینیات سے پیدا ہوئے تھے یعنی ایثار، شرافت نفس اور عاجزی وغیرہ۔ یہ کام بسمارک اور نطشے نے کیا۔ بسمارک نے واشگاف الفاظ میں کہہ دیا کہ قوموں کے تعلقات میں ایثار و عاجزی کی کوئی گنجائش نہیں، مسائل کا حل ووٹ یا خطابات سے نہیں ہو گا بلکہ ہر گتھی تلوار ہی سلجھائے گی۔ ان دنوں یورپ میں فریب، جمہوریت اور نصب العین جیسے جراثیم نمو پا رہے تھے۔ بسمارک سیلاب کی طرح آیا اور ہر شے کو بہا لے گیا۔ آسٹریا زوال پذیر تھا، اس نے جلد ہی بسمارک کی سیادت تسلیم کر لی۔ فرانس نپولین کی عظمت کے نشے میں سرشار تھا لیکن اسے بھی بسمارک کے آگے جھکنا پڑا۔ چند ہفتوں میں اس نے چھوٹی چھوٹی جرمن ریاستوں کی فرمان روا طاقتوں کو ایک مرکز پر جمع کر کے ایک مملکت کی صورت دی جو گویا طاقت کی نئی اخلاقی قدر کی رمز تھی۔ اس نئے جرمنی میں روز افزوں عسکری طاقت اور صنعتی وقار ایک شارح یا ترجمان کا تقاضا کر رہے تھے۔ جنگ، جو حاکم بن بیٹھی تھی، اپنے جواز کیلئے فلسفیانہ نظام کی جستجو میں تھی اور ظاہر ہے کہ عیسائیت یہ جواز فراہم نہیں کر سکتی تھی البتہ ڈارونیت سے یہ کام لیا جا سکتا تھا، بس جراءت کی ضرورت تھی۔ نطشے میں یہ بلند ہمتی اور جراءت موجود تھی۔ وہ جنگ کا

ترجمان اور شارح بن گیا اور اس نے جرمن قوم پرستی، نسل پرستی اور جنگ کو فلسفیانہ بنیادیں فراہم کیں۔
قاضی قیصر الاسلام نطشے کے فوق البشر کی ایک صفت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں؛

"فوق البشر وہ ہستی ہے جو خیر و شر کے علائق سے ماورا ہے۔ یہ ایک ایسا مافوق انسان ہے جو اپنے تئیں اقدار کی ایک اپنی دنیا تشکیل دیتا ہے اور اس طرح وہ دنیا کے تمام نام نہاد اخلاقی نظاموں کو مسترد کر دیتا ہے۔ یہ فوق البشر انسان ایک انفرادیت پسند کی حیثیت سے ایک ایسے مقام بلند پر فائز ہوا کرتا ہے کہ جہاں سے وہ عوام الناس پر نہ صرف یہ کہ حکمرانی کا حق رکھتا ہے بلکہ اسے یہ بھی حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ غلامانہ اخلاق کے حامل اس طبقے کو بہ نظر حقارت دیکھے اور اس طرح ان کے تمام کے تمام اخلاقی رویوں کو قابل مذمت قرار دے دے۔"(366)

نطشے نے متعدد کتب تالیف کیں لیکن جو کتاب اس کی شناخت بنی وہ ہے، "زرتشت نے کہا Thus Spoke Zarathustra" جو 1883ء تا 1885ء چار حصوں میں شائع ہوئی۔ اس کے بعد اسی کتاب کی شرح کے طور پر نطشے نے مزید دو کتب "Beyond Good and Evil" مطبوعہ 1886ء اور On the Genealogy of Morality مطبوعہ 1887ء تالیف کیں۔ ان کتب میں نطشے نے خدا، مذہب اور روایتی اخلاقیات کو پوری طرح مسترد کر دیا، خصوصا عیسائیت کے پلے تو اس نے کچھ چھوڑا ہی نہیں۔ وہ لکھتا ہے کہ مسیحیت کی اصل تعلیمات کو سینٹ جان پال نے آمیزش کرکے کیا سے کیا بنا دیا جسکی وجہ سے تصور خدا مضبوط ہونے کے بجائے دھندلا ہوتا جا رہا ہے۔ مذہب بیزاریت کیوجہ سے نطشے نے ایک مزھبی خدا کا ہمیشہ انکار کیا۔ اپنی کتابوں The AntiChrist مطبوعہ 1888ء اور On the Genealogy of Morality میں اس نے یہودی اور مسیحی مذہبی روایات پر بھرپور تنقید کی ہے۔ خدا کی موت کا اعلان نطشے نے سب سے پہلے اپنی کتاب The Gay Science مطبوعہ 1882ء میں کیا۔ یہ اعلان نطشے ایک دیوانے کے منہ سے کرواتا ہے؛ وہ اسے ایک واقعے کی صورت میں لکھتا ہے؛

“THE MADMAN----Have you not heard of that madman who lit a lantern in the bright morning hours, ran to the market place, and cried incessantly: "I seek God! I seek God!"---As many of those who did not believe in God were standing around just then, he provoked much laughter. Has he got lost? asked one. Did he lose his way like a child? asked another. Or is he hiding? Is he afraid of us? Has he gone on a voyage? emigrated?---Thus they

yelled and laughed

The madman jumped into their midst and pierced them with his eyes. "Whither is God?" he cried; "I will tell you. We have killed him---you and I. All of us are his murderers. But how did we do this? How could we drink up the sea? Who gave us the sponge to wipe away the entire horizon? What were we doing when we unchained this earth from its sun? Whither is it moving now? Whither are we moving? Away from all suns? Are we not plunging continually? Backward, sideward, forward, in all directions? Is there still any up or down? Are we not straying, as through an infinite nothing? Do we not feel the breath of empty space? Has it not become colder? Is not night continually closing in on us? Do we not need to light lanterns in the morning? Do we hear nothing as yet of the noise of the gravediggers who are burying God? Do we smell nothing as yet of the divine decomposition? Gods, too, decompose. God is dead. God remains dead. And we have killed him.

"How shall we comfort ourselves, the murderers of all murderers? What was holiest and mightiest of all that the world has yet owned has bled to death under our knives: who will wipe this blood off us? What water is there for us to clean ourselves? What festivals of atonement, what sacred games shall we have to invent? Is not the greatness of this deed too great for us? Must we ourselves not become gods simply to appear worthy of it? There has never been a greater deed; and whoever is born after us---for the sake of this deed he will belong to a higher history than all history hitherto."

Here the madman fell silent and looked again at his listeners; and they, too, were silent and stared at him in astonishment. At last he threw his lantern on the ground, and it broke into pieces and went out. "I have come too early," he said then; "my time is not yet. This tremendous event is still on its way, still wandering; it has not yet reached the ears of men. Lightning and thunder require time; the light of the stars requires time; deeds, though done, still require time to be seen and heard. This deed is still more distant from them than most distant stars---and yet they have done it themselves.

It has been related further that on the same day the

madman forced his way into several churches and there struck up his requiem aeternam deo. Led out and called to account, he is said always to have replied nothing but: "What after all are these churches now if they are not the tombs and sepulchers of God?"(367)

ترجمہ:

"کیا تم نے اس دیوانے کے بارے میں سن رکھا جو ایک روشن قندیل تھامے عین دوپہر کے وقت بیچ بازار دوڑتا چلا آیا اور مسلسل چلانے لگا: ''میں خدا کی تلاش میں ہوں! میں خدا کی تلاش میں ہوں!''۔ چونکہ اس وقت اس کے ارد گرد کئی ملحدین کھڑے تھے، لہٰذا اس کی بات کو ہنسی مزاق میں اڑا دیا گیا۔ ان میں سے ایک نے کہا کہیں یہ باولا تو نہیں ہو گیا! دوسرے نے کہا کہیں یہ بچوں کی طرح راہ سے بھٹک تو نہیں گیا! یہ کسی سے چھپ تو نہیں رہا؟ کیا ہم سے خوف زدہ ہے؟ کسی سفر پر نکلا ہے؟ مہاجر ہے؟ غرض ملحدین اس کی بات پر زوردار قہقہے لگاتے رہے۔

دیوانہ لوگوں کی شکلیں تکتا اور انہیں گھورتا ہوا ان کے بیچ میں آن کھڑا ہوا اور بولا۔ ''خدا کدھر ہے؟'' پھر وہ دفعتاً چلانے لگا، ''میں بتاتا ہوں کدھر ہے خدا! ہم نے اسے مار دیا ہے۔ ہم سب اس کے قاتل ہیں۔ لیکن ہم نے اسے کیسے مارا؟ ہم ایک سمندر کو کیسے پی سکتے ہیں؟ ہمیں وہ اسفنج کس نے دے دیا کہ جو پورا افق ہی مٹا ڈالے؟ ہم نے کیا ایسا کیا کہ زمین کو سورج سے علیحدہ کر دیا؟ اب زمین کدھر جا رہی ہے؟ ہم کدھر کو جاتے ہیں؟ زمان و مکاں سے آگے؟ کیا ہم گہرائیوں میں اترتے نہیں جا رہے؟ آگے پیچھے دائیں بائیں ہر طرف کی گہرائیوں میں؟ کیا زمان و مکاں کا اب بھی کوئی تصور باقی رہا؟ کیا ہم کسی لامتناہی عدم کی وسعتوں میں بھٹک نہیں رہے؟ کیا ہم خلائے محض کی سانس محسوس نہیں کرتے؟ کیا وہ سرد نہیں ہو گیا؟ کیا رات کی تاریکی مسلسل ہماری جانب نہیں بڑھ رہی؟ کیا ہمیں دن میں چراغ جلانے کی ضرورت نہیں؟ کیا ہم خدا کی قبر کی کھدائی کی آوازیں سننے سے قاصر ہیں؟ کیا ہمیں اب تک گلنے سڑنے کی بو نہیں آئی؟ خدا بھی گل سڑ جاتے ہیں۔ خدا مر چکا ہے۔ اب وہ نہیں اٹھے گا کہ ہم اسے مار چکے ہیں۔''

ہم قاتلوں کے قاتل کیسے اپنے آپ کو تسلی دے سکتے ہیں؟ جو تمام کائنات میں

مقدس ترین اور عظیم ترین تھا وہ تو ہمارے خونخوار خنجروں سے مارا گیا۔ ہمارے آستینوں سے خون کی چھینٹیں کون دھوئے گا؟ ہے کوئی ایسا پانی جو ہمیں پاک صاف کر دے؟ کونسے تہوار اور کونسے مقدس کھیل ایجاد کریں ہم؟ کیا خدا کے قتل کا کارنامہ ہی ہمارا کم فخر ہے؟اس سے عظیم کوئی کارنامہ سرانجام نہیں پایا اوراب جو بھی ہمارے بعد جنم لے گا وہ ہمارے اس کارنامے کی بدولت تاریخ کے عظیم تر عہد میں ہو گا۔

اب وہ دیوانہ خاموش ہو گیا اور لوگوں کی شکلیں دیکھنے لگا، وہاں سبھی مبہوت کھڑے اسے گھور رہے تھے۔ غرض اس نے اپنی قندیل زمین پر دے ماری اور لوگوں کے ہجوم سے باہر نکل گیا۔ ''افسوس کہ میرا ظہور بہت پہلے ہو گیا'' وہ بولا، ''یہ عہد تو میرا ہے ہی نہیں۔ میرا غیر معمولی عہد تو ابھی راستے میں ہے،ابھی بھٹک رہا ہے، ابھی تک لوگوں کے سننے میں نہیں آیا۔ بجلی کی کڑک اور بادلوں کی گرج کو سننے میں وقت لگتا ہے، ستاروں کی روشنی زمین تک پہنچنے میں وقت لیتی ہے، اسی طرح انسانی کاموں کو بھی نظر آنے اور سنائی دینے میں وقت چاہئے ہوتا ہے۔یہ کام ابھی ان سے دور دراز تاروں سے بھی دور ہے---اور یہ کام یہ بذات خود کر بھی چکے ہیں۔"

دیوانے کے بارے میں مزید یہ سنا گیا کہ وہ دیوانہ متعدد کلیساوں میں جا کر زور زور سے چلانے لگا ''خدا کی آخری آرام گاہ- خدا کی آخری آرام گاہ''۔مزید یہ کہ ہر ہر گرجے سے جب اس سے پوچھ گچھ کی گئی اور اسے نکال باہر کیا گیا تو اس نے ہمیشہ ایک ہی جواب دیا۔ " بتاو تو اب اگر یہ چرچ خدا کے مقبرے اور مدفن نہیں تو کیا ہیں!''

"زرتشت نے کہا" نطشے کی غالبا سب سے اہم کتاب ہے۔اس کے نام سے لگتا ہے جیسے اس کتاب میں زرتشت کے اقوال و نظریات پڑھنے کو ملیں گے لیکن ایسا نہیں ہے۔ "زرتشت نے کہا" میں ایسا کچھ بھی نہیں جو زرتشت نے کہا ہو، اس میں جو کچھ بھی کہا گیا ہے وہ نطشے نے کہا ہے اور زرتشت کے منہ سے کہلوایا ہے۔اس کتاب کے حصہ اول قطعہ دوئم کے آخر میں جب ایک بزرگ زرتشت (نطشے) سے کہتا ہے کہ وہ خدا کی عبادت کرتا ہے تو زرتشت دل میں کہتا ہے:

> "But when Zarathustra was alone, he spoke thus to his heart: "Could it be possible! This old saint has not heard in his forest that God is dead!"(368)

"یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے! اس مقدس بزرگ نے اپنے جنگل میں اب تک یہ نہیں سنا کہ خدا مر چکا

ہے۔"

ڈاکٹر زاہد صدیق مغل نطشے کے افکار کا حاصل یوں بیان کرتے ہیں؛(369)

1) کسی معروضی حقیقت کا کوئی وجود نہیں۔ انسان ایک ایسی کائنات کا باسی ہے جو بے مقصد حادثاتی طور پر وجود میں آئی اور جہاں لا معنویت کا راج ہے ۔

2) ہیومن بینگ[1] جس کلی تناظر پر یقین رکھتا ہے اس کے مفروضات لازماً خود اختیاری اور حادثاتی ہوتے ہیں۔ یہ تاریخ سے اخذ نہیں کیے جاتے بلکہ تاریخی مطالعہ اور تجربہ کا مقصد ان حادثاتی تناظراتی مفروضات کا جواز فراہم کرنا ہوتا ہے (نطشے ہیگل کے تاریخی نظریئے کا ناقد تھا)۔

3) ہیومن بینگ پیہم وہ بنتا رہتا ہے جو وہ بنتا رہنا چاہتا ہے۔ اسی معنی میں وہ اپنا وجود خود تخلیق کرتا ہے۔

4) حق اور زندگی میں تصادم ہے۔ حق یہ ہے کہ حقیقت مطلق کا کوئی وجود نہیں ہے اور ہر تناظر لغو، لایعنی اور حادثاتی ہوتا ہے۔ لیکن ہیومن بینگ اس حقیقت کو قبول کرکے زندہ نہیں رہ سکتا، وہ لازماً اپنے تناظر اور اس کے بنیادی مفروضات کو معروضی حق تصور کرکے معنی دینے پر مجبور ہے۔ لہٰذا ہیومن بینگ کے لیے لازم ہے کہ لامحالہ لایعنی تناظر کو حقیقت مطلق تصور کرے۔

5) ہر تناظر لازماً دیومالائی ہوتا ہے لیکن اپنے دیومالائی تناظر کو حق تسلیم کرکے ہیومن بینگ شرف حاصل کرتا ہے۔ تاریخ ساز وہی عظیم ہیرو ہوتے ہیں جو کسی دیومالائی حادثاتی تناظر کے استحکام اور فروغ کے لیے عظیم قربانیاں دیتے ہیں اور کارہائے نمایاں انجام دیتے ہیں۔

6) نطشے عیسائیت کا سخت دشمن تھا، اسکے خیال میں عیسائیت غلامانہ اخلاقیات کا اظہار ہے کیونکہ وہ حاکمانہ اخلاقیات یعنی قوت کے اظہار کو اچھا نہیں سمجھتی۔ نطشے سفاکانہ اخلاقیات کا مداح تھا اور مذہبی اخلاقیات کو انسانیت پر بے کار کا بوجھ قرار دیتا ہے (اخلاقیات کو وہ اونٹ پر لدا ہوا بوجھ قرار دیتا ہے)

7) عیسائیت کے آفاقی حق کے بیان کی جستجو سے جمہوریت اور سوشل ازم نے جنم لیا اور یہ دونوں بھی غلامانہ اخلاقیات کا مظہر ہیں کیوں کہ ان کی بنیادی تعلیمات بھی معاشرتی مساوات کو فروغ دینے والی ہے۔ نطشے کے خیال میں اس کے دور کی معاشرت ایک ذلیل اور پس ماندہ ہجومی انفرادیت تعمیر

---

[1] ہیومن بینگ اور "انسان" کے فرق کو میں پچھلے اوراق میں بیان کر چکا ہوں، یہاں اس فرق کو ملحوظ رکھا جائے۔

کرکے اعلیٰ اور ارفع جذبات اور ان کے اظہار کو ناممکن بنادیتی ہے۔

8) اس کے خیال میں سائنس بھی انسانی عظمت اور شوکت کو فروغ دینے کا ذریعہ نہیں بن رہی کیوں کہ وہ ایسے آفاقی اصولوں کے ادراک کی جستجو کر رہی ہے جو واقعتاً حق ہوں۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ حق کا کوئی معروضی وجود نہیں ہے اور بقول نطشے خدا مر گیا ہے۔ خدا کی ذات پر اب یقین نہیں کیا جا سکتا۔ انسان نے خدا کا تصور آفاقی معنی کی تلاش میں وضع کیا تھا مگر اب اس کے بغیر بھی انسان یہ کام اس سے بہتر طریقے پر کر سکتا ہے۔

9) شیر کی صحرا نوردی بے مقصد ہوتی ہے اور بقول نطشے یہی دور حاضر کا المیہ ہے۔ اس دور میں انسان کسی حقیقت پر ایمان و یقین نہیں رکھ سکتا۔ دورِ حاضر کا المیہ یہ ہے کہ انسان ایک بے مقصد اور لامعنوی زندگی گزارنے پر مجبور ہے۔

10) اس لامعنویت سے نجات نظریہ قوم پرستی فراہم کرتی ہے جو قوم پرستی شوکت اور عظمت کی پرستش سکھاتی ہے۔ وہ ایک نئی اشرافیہ تخلیق کرتی ہے جو انسان کے لیے ممکن بناتی ہے کہ وہ بے راہ روی اور گمراہی کی ایک کے بعد دوسری حد پھلانگتا چلا جائے۔ یہی نطشے کا تصور ارتقا ہے۔ ضلالت میں ترقی کرتے چلے جانے کی جدوجہد اور تکبر کی مسلسل جستجو انسان کو فوق البشر (Ubermensh) بنادیتی ہے اور یہی Ubermensh (سپرمین) یورپی قوم پرستی کی تجسیم ہے۔

11) خدا کی موت کے نتیجے میں یہ خطرہ پیدا ہو گیا کہ انسان تمام جستجو اور کاوش کو ترک کر دیں۔ وہ تمام اقدار اور مقاصد کے حصول کی جدوجہد کو ترک کرکے محض ایک آرام دہ زندگی گزارنے پر اکتفا کریں۔ موجودہ معاشرے میں اکثریت یہی رویہ اختیار کرتی ہے اور نطشے ایسے افراد کو آخری یا اختتامی آدمی کہتا ہے۔ عوام اسی اختتامی آدمی کو اپنا مثالیہ تصور کرنے لگے ہیں

12) اس المیہ سے ابدی نجات تو ممکن نہیں لیکن اگر انسان کو یہ احساس ہو جائے کہ خدا کی موت کے ذریعے وہ حقیقی آزادی حاصل کر گیا ہے تو وہ مستقبل کے اقدار تخلیق کر سکتا ہے۔ وہ ایک ایسا سنہرا حیوان بن سکتا ہے جو پوری معصومیت کے ساتھ تسخیر کائنات کا عمل جاری رکھے۔ انسان جان گیا ہے کہ کوئی حقیقت وجود نہیں رکھتی اور چوں کہ کوئی حقیقت موجود نہیں لہٰذا ہر وہ چیز ممکن ہے جس کی انسان خواہش رکھتا ہے۔ احساس گناہ سے آزاد ہو کر انسان خود خدا بن گیا ہے یا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

عیسائیت کی جگہ نطشے نے جس آفاقی نظریے کی وکالت کی ہے اس کو "Will to Power" یعنی قوت کی پرستش کا نام دیا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق :

ا۔ انسان کی فطرت حیوانی ہے۔

۲۔ وہ فطرتاً تسخیر کائنات اور تخریب کائنات کا خواہش مند ہے۔

۳۔ چوں کہ کوئی آفاقی حقیقت موجود نہیں، انسان مکمل طور پر آزاد ہے کہ وہ تخلیق اور تسخیر کائنات کا جو طریقہ اختیار کرنا چاہے کرے

۴۔ انسان قادر مطلق ہے اور قائم بالذات ہے۔ اس کی فطرت کا تقاضا ہے کہ وہ اپنے دعوائے الوہیت کا مستقل اظہار کرتا رہے۔ اس اظہار الوہیت کا کوئی اور مقصد نہیں اور وہ خود اپنا مقصد ہے۔

13) فوق البشر اس اظہار الوہیت کی شخصیت کاری ہے جو شعوری طور پر اقدار تخلیق کرتا ہے۔ وہ کبھی خدا کے وجود پر یقین نہیں رکھتا اور وہ تمام قوانین سے بالاتر ہوتا ہے۔

اقبال کو نطشے سے شکوہ بھی تھا اور فلسفیانہ ہمدردی بھی، انہوں نے اپنی نظم "حکیم نطشے" میں یوں اظہار خیال کیا ہے؛

گر نوا خواہی ز پیش او گریز
در نی کلکش غریو تندر است
نیشتر اندر دل مغرب فشرد
دستش از خون چلیپا احمر است
آنکہ بر طرح حرم بتخانہ ساخت
قلب او مؤمن دماغش کافر است
خویش را در نار آن نمرود سوز
زانکہ بستان خلیل از آذر است

(اگر تجھے نغمے کی طلب ہے تو نطشے سے دور رہ اس کے قلم کی نے میں بجلی کا کڑکا پوشیدہ ہے۔ اس نے مغرب کے دل میں نشتر چبھو دیا۔ اس کے ہاتھ عیسائیت کے خون سے سرخ ہیں۔ وہ ایسا شخص ہے جس نے حرم کی طرز پر بت خانہ کھڑا کیا ہے۔ اس کا دل مومن اور دماغ کافر ہے۔ اپنے آپ کو اس نمرود کی آگ میں

جلا کیوں کہ خلیل کا گلزار آذر سے پیدا ہوا ہے۔)

اقبال نے نطشے ہی کے حوالے سے فرمایا ہے؛

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے

اخلاقیات کی جدید بنیادیں

مدد کرنا اچھائی ہے یا برائی؟ یقیناً آپ کہیں گے کہ "اچھائی" یعنی "خیر" کا کام ہے۔ ظلم کرنا اچھائی ہے یا برائی؟ یقیناً آپ اسے برائی یعنی "شر" قرار دیں گے۔ اب زرا سوالات میں تھوڑی ترمیم کر لیجئے؛ کسی مظلوم کی مدد کرنا خیر ہے یا شر؟ کسی ظالم کی مدد کرنا خیر ہے یا شر؟

ان دونوں قسم کے سوالات میں تھوڑا فرق ہے۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ "مدد کرنا" ایک مطلق یا عمومی فعل ہے(اسی طرح ظلم کرنا بھی ایک مطلق یا عمومی فعل ہے) جبکہ "مظلوم کی مدد کرنا" ایک مقید یا مخصوص فعل ہے (اسی طرح "ظالم کی مدد کرنا" بھی ایک مقید یا عمومی فعل ہے)۔ پہلے سوال میں خیر و شر کے تصور کو مد نظر رکھا گیا ہے جبکہ دوسرے سوال میں "تصورِ خیر و شر Conception of Good and Evil" کا ایک مخصوص فعل پر اطلاق کیا گیا ہے۔ مذکورہ دونوں قسم کے سوالات میں یہ دو بنیادی فرق ہیں۔ اس سے واضح ہوا کہ "تصور خیر و شر" ایک الگ بات ہے اور "تصور خیر و شر کا اطلاق" ایک الگ بات ہے۔ مزید وضاحت کیلئے اس مثال پر غور فرمایئے، ایک خطہ ارض جہاں بالفرض پانچ لاکھ افراد رہائش رکھتے ہوں "شہر" کہلاتا ہے۔ پانچ لاکھ افراد کا کسی مقام پر سکونت رکھنا ایک تصور ہے، یہ ایک شہر کا تصور ہے۔ لیکن کوئی بھی تصور بغیر اپنے اطلاق کے واقع نہیں ہوا کرتا۔ اصول فقہ کی زبان میں اسے ہم یوں کہتے ہیں کہ مطلق ہمیشہ مقید ہو کر پایا جاتا ہے۔ تصور کے فی الخارج وقوع کیلئے ضروری ہوتا ہے کہ خارج میں ایک ایسا مخصوص مصداق موجود ہو جس پر تصور کا اطلاق ہوتا ہو۔ "شہر" ایک تصور ہے لیکن کسی بھی ملک میں کوئی ایسا شہر واقع نہیں جس کا نام "شہر" ہو کیونکہ "شہر" تو صرف ایک تصور ہے۔ جہاں کہیں بھی پانچ لاکھ افراد مقیم ہوں وہ شہر تو ہو گا لیکن اس کا ایک مخصوص نام ہو گا جو اس کی شناخت ہو گا، مثلاً لاہور، کراچی، اسلام آباد وغیرہ۔

"خیر و شر" بھی دو مختلف "تصورات" ہیں۔ تصور ہونا ایک الگ بات ہے اور کسی مخصوص فعل کو خیر یا شر قرار دینا ایک الگ بات ہے۔ ہر انسان پیدائشی طور پر خیر و شر کا "تصور" رکھتا ہے، یعنی اسے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض افعال "خیر" ہوتے ہیں اور بعض افعال "شر" ہوتے ہیں۔ لیکن اسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ

کون سا فعل واقعی خیر ہے اور کونسا فعل واقعی شر ہے۔ گویا خیر و شر کا تصور رکھنا یا نہ رکھنا انسان کا مسئلہ نہیں، انسان کا مسئلہ خیر و شر کے تصور کا "اطلاق" ہے۔

خیر Good کیا ہے؟ شر Evil کیا ہے؟ اچھائی کب اچھائی بنتی ہے؟ برائی کب برائی بنتی ہے؟ اچھائی اچھی کیوں ہوتی ہے؟ برائی بری کیوں ہوتی ہے؟ عدل و انصاف کیا ہے اور ظلم و جبر و استبداد کیا ہے؟ اقدار Values کیا ہوتی ہیں، یہ کیسے بنتی ہیں، ان کی بنیادیں کیا ہوتی ہیں؟ ہمیں کونسا کام کرنا چاہئے اور کونسا نہیں، کیا ہونا چاہئے، کیا نہیں ہونا چاہئے What is ought to be and what is ought not to be وغیرہ ان تمام سوالات میں بنیادی طور پر ایک ہی بات پوچھی گئی ہے کہ خیر و شر کا ماخذ Source کیا ہے اور وہ کون سی بنیاد ہے جس کی بناء پر ہم کسی کام کو خیر اور کسی کام کو شر قرار دے سکتے ہیں؟ یعنی وہ کون سی بنیاد ہے جسے مد نظر رکھ کر ہمیں تصور خیر و شر کا اطلاق کسی مخصوص فعل پر کرنا چاہئے؟

اس مسئلے کو مسلم علم الکلام میں "مسئلہ حسن و قبح اشیاء" کے نام سے کتب علمِ کلام میں بیان کیا جاتا ہے۔ اور فلسفے کی ڈومین میں اس مسئلہ پر بحث، فلسفے کی ایک شاخ Ethics (اخلاقیات) میں کی جاتی ہے۔ ہم تمام سوالات کو سمیٹ کر یوں کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقیات (خیر و شر) کا ماخذ یا بنیاد کیا ہے؟

اس سوال کے جواب میں مسلمان اور عیسائی متکلمین اور یورپی فلاسفہ نے زمانہ قبل مسیح سے ہی اپنے اپنے نظریات پیش کرنا شروع کر دئے تھے۔ قدیم یونانی فلاسفہ میں سے اپی کیورئیس نے جواب میں یہ کہا تھا کہ خیر و شر (اخلاقیات) کی بنیاد "لذت" ہے یعنی وہ فعل اچھا ہے جس سے انسان کو لذت آئے، اور وہ فعل برا ہے جس سے رنج پہنچے۔ سوفسطائیوں نے کہا تھا کہ خیر و شر کی کوئی بنیاد موجود ہی نہیں، یعنی نہ تو کوئی کام حتمی طور پر خیر قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ کسی فعل کو حتمی طور پر برا کہا جا سکتا ہے۔ ان کے بقول خیر و شر فرد تا فرد بدلتے رہتے ہیں، اگر ایک شے ایک فرد کیلئے اچھی ہے تو دوسرے فرد کیلئے بری ہے اس لئے اخلاقیات کا کوئی آفاقی قانون موجود نہیں ہے۔ یونانی فلسفہ جب مسلمانوں کے ہاں پہنچا تو یہ بحثیں مسلمانوں کے ہاں بھی شروع ہو گئیں اور مسلمانوں میں تین بڑے کلامی مکاتب فکر وجود میں آئے۔ یعنی اشاعرہ، ماتریدیہ اور معتزلہ۔ (اسلامی علم الکلام میں اس بحث کو "اخلاقیات کی بنیاد" کی بجائے "مسئلہ حسن و قبح اشیاء" کا نام دیا گیا ہے، حسن بمعنی خیر اور قبح بمعنی شر جبکہ مغربی ڈسکورس میں اسے فلسفہ اخلاق Theories/Philosophy of Ethics کہا جاتا ہے۔)

اشاعرہ (امام ابو الحسن اشعریؒ اور ان کے تلامذہ) نے یہ قرار دیا کہ اخلاقیات کی بنیاد یا ماخذ اللہ رب

العزت کا حکم یعنی "وحی" ہے جبکہ ماتریدیہ (امام ابو منصور الماتریدیؒ اور ان کے تلامذہ)، معتزلہ اور امامیہ شیعہ نے یہ قرار دیا کہ اخلاقیات کی بنیاد یا ماخذ "عقل" ہے۔ اشعریوں کا مطلب یہ تھا کہ اگر وحی کو سائیڈ پر کر دیا جائے تو بدون وحی (وحی کی غیر موجودگی میں) خیر و شر کا کوئی تصور باقی نہیں رہتا۔ خیر و شر صرف تبھی تک وجود رکھتے ہیں جب تک اور جہاں تک وحی موجود ہو۔ گویا کوئی بھی شے یا فعل فی نفسہ اچھا یا برا نہیں ہوتا بلکہ یہ خدا کا حکم ہے جو کسی شے کی اقداری حیثیت واضح کرتا ہے اور اسے خیر یا شر کی کیٹا گری میں ڈالتا ہے۔ دوسری طرف ماتریدیہ اور معتزلہ تھے، اگرچہ ان دونوں کا موقف ایک ہی تھا لیکن اس سے بعض اہل فکر یہ مغالطہ کھا جاتے ہیں کہ گویا ماتریدیہ اشعریوں کی نسبت معتزلہ سے زیادہ قریب ہیں۔ یہ بات غلط ہے۔ ماتریدیہ کا موقف معتزلہ کے موقف جیسا ضرور ہے لیکن ان کی روح میں فرق ہے۔ فرق یہ ہے کہ اشعریوں کی طرح ماتریدیہ بھی عقل پر وحی کی حاکمیت کے قائل ہیں جبکہ معتزلہ عقل کو وحی پر حاکم قرار دیتے ہیں۔ پس درست بات یہ ہے کہ ماتریدیہ اصلا اشعریوں کے زیادہ قریب ہیں، ان کے درمیان جو اختلاف ہے، وہ نزاع لفظی ہے جبکہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کا جو اختلاف معتزلہ کے ساتھ ہے، وہ نزاع حقیقی یا اصولی اختلاف ہے۔ گویا اشعریہ اور ماتریدیہ ایک طرف ہیں جبکہ معتزلہ (اور امامیہ شعیہ) دوسری طرف ہیں۔ معتزلہ کا مطلب یہ تھا کہ خیر و شر کی بنیاد عقل ہے۔ خیر و شر اشیاء و افعال کی ذاتی صفات ہوتی ہیں جنہیں بغیر وحی کے بھی ہم اپنی عقل سے جان سکتے ہیں۔ اصل حاکم عقل ہے اور وحی اس کی محکوم ہے یعنی وحی بھی صرف اسی شے کو خیر قرار دینے کی مجاز ہے جسے عقل خیر سمجھتی ہو۔ جس شے کو عقل خیر نہیں سمجھتی، وحی بھی اسے خیر قرار نہیں دے سکتی۔ کسی شے کے خیر یا شر ہونے کے حوالے سے اگر عقل کوئی فیصلہ نہیں سنا سکتی تو پھر شاید وحی کوئی حاکمانہ اتھارٹی رکھتی ہو لیکن چونکہ حسن و قبح اشیاء و افعال کی ذاتی صفات ہیں لہٰذا ایسی کوئی شے یا فعل موجود ہی نہیں جس کے خیر و شر کی بابت عقل توقف اختیار کرے، پس اصل حاکم عقل ہی ہے۔ یہ ہے معتزلہ کی اصل پوزیشن۔ دور حاضر میں اس تصور کو جاوید احمد غامدی اور ان کے متبعین نے از سر نو زندہ کر دیا ہے۔ (اشاعرہ و ماتریدیہ کے حوالے سے ذہن نشین رہے کہ یہ دونوں کلامی مکاتب فکر "اہل السنت و الجماعت" ہیں جبکہ معتزلہ "اہل العدل والتوحید" کہلواتے تھے)

غرض اخلاقیات کے ماخذ کے حوالے سے مسلمانوں میں جو دو مواقف منظر عام پر آئے انہیں اوپر بیان کر دیا گیا ہے۔ جہاں تک مغرب کا تعلق ہے تو مغرب میں عہد عقل پرستی کی ابتداء ہی سے یہ تسلیم کر لیا گیا تھا کہ وحی کسی بھی انسانی مسئلے کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ تمام تر انسانی مسائل عقل ہی کی روشنی میں طے پانے

چاہئیں۔ گویا تنویری فلاسفہ کے ہاں عقل کی وحی پر حاکمیت معتزلہ ہی کی طرح مسلم تھی۔ (ان تنویری مفکرین کو عیسائیوں کے معتزلہ قرار دیا جاسکتا ہے)

تنویری مفکرین نے اپنی اپنی عقول کی بنیاد پر تصور خیر و شر اور حسن و قبح کے موضوع پر خوب خامہ فرسائی کی ہے جس کے نتیجے میں متعدد اخلاقی فلسفے وجود میں آ گئے ہیں۔ ذیل میں ان کا تعارف اور نقد پیش کیا گیا ہے۔ یہاں یہ مد نظر رہے کہ بیشتر جدید مغربی اخلاقی افکار نئے نہیں تھے، بلکہ ان کے اولین نقوش قدیم فلاسفہ کے ہاں بھی مل جاتے ہیں، جدید مفکرین نے انہی پرانے افکار کو از سر نو زندہ کیا اور ان کے اصول و ضوابط متعارف کروائے ہیں۔ سب سے پہلے ہم مذہب کا اخلاقی نظریہ پیش کر رہے ہیں، یہ تنویری مفکرین کا پیش کردہ نہیں تھا کیونکہ مذہب کو تو وہ صرف برائے نام ہی مانتے تھے، یہ نظریہ یورپ میں صدیوں سے چلا آ رہا تھا (عین اسی طرح جیسے مسلمانوں میں رائج تھا اور آج بھی اہل مذہب کے ہاں رائج ہے)۔

مذہب کا اخلاقی نظریہ یہ ہے کہ خیر وہ ہے جسے خدا نے خیر قرار دیا جبکہ شر وہ ہے جسے خدا نے شر قرار دیا اور ماورائے مذہب و بدونِ وحی و خدا کوئی اخلاقیات اور خیر و شر، حسن اور قبح کا کوئی تصور وجود نہیں رکھتا۔ حسن و قبح اشیاء و افعال کی ذاتی صفات نہیں ہوتیں پس بغیر خارجی ہدایت محض عقل کی مدد سے ہم کسی بھی شے یا فعل کو حتمی طور پر یا اس کے آخری تجزیئے میں اچھائی یا برائی قرار دینے کی پوزیشن میں نہیں ہیں۔ خیر و شر کا حتمی علم صرف اور صرف وحی سے ہو سکتا ہے۔ ہمارے لئے اچھائی یا واقعی خیر وہ کام ہے جسے خدا نے اچھا قرار دیا ہو اور برائی وہ کام ہے جسے خدا نے برا قرار دیا ہو۔ خدا نے ہماری فطرت کے اندر خیر و شر کا مطلق شعور تو رکھ دیا ہے، یعنی ہر انسان کو یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ اچھائی اور برائی وجود رکھتی ہیں، لیکن کون کون سے کام اچھے ہیں اور کون کون سے کام برے ہیں، اس کا شعور خدا نے انسان کی فطرت میں نہیں رکھا بلکہ اس کو جاننے کا واحد ذریعہ علم وحی ہے۔ وحی کے بغیر عقل محض سے ہم تصور خیر و شر کا اطلاق مخصوص اشیاء و افعال پر نہیں کر سکتے۔ لہٰذا اخلاقیات کی بنیاد صرف اور صرف وحی پر ہے۔ برطانوی فلسفی ویلیم پیلے جس کا اخلاقی فلسفہ تقریباً پچاس سال تک برطانیہ میں ایک معتبر و مستند فکر کا درجہ رکھتا تھا اور اسے بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا رہا۔ وہ اسی نظریئے کا قائل تھا۔ اس فلسفی نے نیکی / فضیلت کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ کل بنی نوع انسان کی دائمی فلاح و مسرت کا حقیقی راز خدا کی رضا و خوشنودی اور اس کی مکمل اطاعت میں پوشیدہ ہے۔

اب ہم تنویری مفکرین اور عقل پرستوں کے ان اخلاقی افکار کا تعارف لکھیں گے جن کی بنیاد انکار وحی کے بعد عقل انسانی پر رکھی گئی۔

افادیت پرستی کے فلسفے Utilitarianism کے مطابق اخلاقیات کی بنیاد افادہ عامہ Utility for a great number of people ہے۔ یعنی زیادہ سے زیادہ لوگوں کیلئے زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچانے والا کام خیر ہے اور جو کام انسان کو نقصان پہنچائے وہ شر ہے۔ ہر وہ شے اور کام خیر اور اچھائی ہے جس سے لوگوں کی اکثریت کو فائدہ پہنچے اور جس شے یا کام سے ضرر پہنچے وہ شر ہے۔ یہ ایک ایسا اخلاقی نظام فکر ہے جس کے تحت نیکی یا فضیلت کا اصل مفہوم اس بات میں ہے کہ انسان کی مسرتوں میں مسلسل اضافے کی جدوجہد جاری رہے۔ افادیت پرستی کا بانی برطانوی فلسفی جرمی بینتھم Jeremy Bentham اور اس کا بہترین شارح جان اسٹیورٹ مل John Stuart Mill کو قرار دیا گیا ہے۔ افادیت پرستی پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس میں افادے یا فائدے کا مفہوم اور اصول و حدود واضح نہیں! دوسرا یہ کہ فائدہ کیا ہے اور کیا نہیں، یہ کون طے کرے گا؟ جو بھی یہ طے کرے گا اس کا ماننا کسی دوسرے پر واجب ہو تو کیوں ہو؟ اگر اجتماعی مفاد کو ہی مد نظر رکھا جائے تو کیوں؟ انفرادی مفاد کو مد نظر رکھا جائے تو کیوں؟ اور مفاد کی نوعیت کیا ہو؟ مادی ہو یا روحانی غرض جو بھی نوعیت ہو اس کا منطقی جواز کیا ہے؟ افادہ Short Term ہو یا Long Term؟ اور یہ کون طے کرے گا کہ جسے آپ اپنا فائدہ سمجھ رہے ہیں وہ اصلا نقصان ہے یا نہیں؟ اس کی کیا گارنٹی ہے کہ جسے آپ شارٹ ٹرم میں نقصان سمجھ کر شر قرار دے رہے ہیں وہ لانگ ٹرم میں بھی نقصان دہ ہو، عین ممکن ہے لانگ ٹرم میں وہ مفید ہو؟ پس کسی بھی طرح افادیت پرستی کے فلسفے کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔ افادہ کبھی بھی اخلاقیات کی بنیاد نہیں بن سکتا۔ افادے کی بنیاد پر اگر اخلاقیات کو استوار کر لیا جائے تو انسانی مسائل حل نہیں ہو سکتے۔ پھر سوال یہ بھی ہے کہ افادے کو آفاقی اخلاقیات کا معیار قرار دینے کا منطقی جواز کیا ہے؟ اس کا کوئی منطقی جواز نہیں ہے۔ ہر فرد کی عقل مختلف ہے۔ اگر آپ افادے کو معیار سمجھتے ہیں تو ضروری نہیں کہ میں آپ سے اتفاق کروں، ممکن ہے میری عقل کسی اور معیار کو درست مانتی ہو۔ غرض افادے کو جس مجرد عقل انسانی سے کشید کرکے معیارِ اخلاقیات باور کروایا گیا، وہ مجرد عقل انسانی وحی کے بغیر کبھی بھی آفاقی اخلاقیات متعارف نہیں کروا سکتی کیونکہ ہر فرد کی عقل مختلف ہے اور ایک فرد کی عقل دوسرے فرد کی عقل پر کوئی منطقی اتھارٹی نہیں رکھتی۔

بعض تنویری مفکرین اخلاقیات کا ماخذ انسانی فطرت کو قرار دیتے ہیں۔ ان میں دو طرح کے مفکرین، اجتماعیت پسند اور انفرادیت پسند، مفکرین شامل ہیں۔ اجتماعیت پسند مفکرین کے بقول ہمیں انسانی تاریخی عمل سے ظاہر ہونے والی انسان کی اجتماعی فطرت کو ہی انسان کی اصلی فطرت قرار دینا چاہئے اور پھر اسی سے اخلاقیات کشید کرنی چاہئے۔ لیکن تاریخی عمل سے اخلاقیات کشید کرنے کی خامی یہ ہے کہ اس میں یہ سوال

معلق رہ جاتا ہے کہ آیا انسانی فطرت کیا ہے؟اس کا جواب انفرادیت پسند فلسفی دیتے ہیں۔ ان کے بقول انسانی فطرت کو جاننے کیلئے ہمیں معاشرے اور زمان و مکاں سے ماورا ایک ایسے فرد کا تصور کرنا چاہئے جس کی فطرت یا فہم یا شعور کسی بھی طرح کے خارجی فیکٹر سے متاثرBaisedنہ ہوا ہو، جس کی فطرت بالکل خالص اور غیر جانبدارانہ ہو۔ پس ایسے انسان کی جو فطرت ہو گی وہی انسان کی اصلی فطرت ہے اور پھر یہ فرضیہ انسان جو کچھ کرے گا ہمیں وہی کرنا چاہئے اور جو نہیں کرے گا ہمیں وہ نہیں کرنا چاہئے۔ یہ دلیل دینے والوں کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ چونکہ معاشرے میں رہنے کی وجہ سے انسان کی فطرت بہت سے خیالات، میلانات، رویوں اور سیاسی جکڑبندیوں کی وجہ سے مسخ ہو جاتی ہے لہٰذا اصل فطرت کی دریافت کیلئے ضروری ہے کہ انسان کو معاشرے اور تاریخ سے کاٹ دیا جائے۔ اس ماخذ فطرت میں سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ اس میں ایک ایسے انسان کو ماخذ فطرت مانا گیا ہے جو تاریخ اور معاشرے سے کٹا ہوا ہے، جبکہ حقیقتاً کوئی بھی ایسا انسان موجود نہیں جو تاریخ و معاشرے سے کٹا ہوا ہو۔ انسان کے معلومہ علم کے مطابق انسان جب بھی جہاں کہیں بھی پایا گیا ہمیشہ معاشرے اور تاریخ کے دھارے کے اندر ہی پایا گیا ہے۔ دوم یہ کہ بالفرض ایسا کوئی انسان پایا بھی جائے کہ جس کی فطرت غیر جانبدار یا خالص ہو تو، اس کی فطرت کو تمام انسانوں کی مجموعی فطرت قرار دینے کا منطقی جواز کیا ہے؟ دلیل کیا ہے؟ ہمیں کیوں اس اکلوتے انسان کو ماخذ فطرت تسلیم کر لینا چاہئے؟ یہ وہ سوالات ہیں جن کا ان مفکرین کے پاس کوئی جواب نہیں۔آپ کو یاد ہو گا کہ تھامس ہوبز نے انسان کو فطرتا لالچی، ظالم، اور وحشی وغیرہ قرار دیا تھا جبکہ دیگر عمرانی مفکرین نے انسان کی اصل کو مختلف بتایا تھا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان مفکرین کے پاس کونسی دلیل ہے جس کی بنیاد پر انہوں نے معاہدہ عمرانی سے پہلے کے انسان یعنی "اصل انسان" کو نیک یا برا قرار دیا تھا؟ ان کے یہ تمام مفروضات محض عقائد نہیں تو کیا ہیں؟ سوال یہ بھی ہے کہ کوئی دوسرا فرد اپنے مذہبی عقائد کو چھوڑ کر ان مفکرین کے خودساختہ عقائد کو قبول کرے تو کیوں؟

بعض لوگ اخلاقیات کا ماخذ تاریخی عمل کو قرار دیتے ہیں۔ ان کے مطابق تاریخی عمل سے بتدریج ارتقاء پانے والا مجموعی انسانی شعور اخلاقیات کا منبع ہے۔ یعنی ہمیں کیا کرنے چاہئے اور کیا نہیں کرنا چاہئے اس کا جواب ہمیں تاریخ سے ملتا ہے۔ اجتماعی انسانی شعور جس کام کے کرنے کا فیصلہ کرے ہمیں وہ کام کرنا چاہئے اور جس سے روکے اس کام سے رک جانا چاہئے۔ ڈاکٹر زاہد مغل صاحب لکھتے ہیں کہ ان لوگوں کے خیال میں مذہب بھی کسی حد تک تاریخی عمل میں شامل کیا جاسکتا ہے ان معنوں میں کہ مخصوص دور تک کے انسانوں

نے اپنے تاریخی تجربات سے جو کچھ سیکھ لیا تھا اسے چند اچھے اور بھلے لوگوں نے (جنہیں نبی کا نام دیا گیا) معاشرے میں بطور عقیدہ متعارف کروا دیا مگر چونکہ انسانی شعور کی تعمیر کا عمل جاری ہے (ہیگل کا فلسفہ) لہٰذا انسان کو ماضی کے اقداری تصورات کو وقت کے ساتھ ساتھ بھولتے جانا چاہئے اور دور حاضر کی علمیت مثلا سوشل سائنسز کی روشنی میں اقدار اختیار کرنی چاہئیں۔ یہ اخلاقیات کی نہایت فرسودہ بنیاد ہے جس پر اخلاقیات کو قطعاً استوار نہیں کیا جاسکتا۔ اول تو یہ بات ہی غلط ہے کہ انسانی تاریخ ایک مسلسل عمل ہے جو آگے کی طرف تو بڑھتا ہے لیکن پیچھے کی طرف نہیں بڑھ سکتا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے معاملات میں انسانی شعور نے پیچھے کی طرف بھی سفر کیا ہے مثلا یونانی فخریہ انداز میں برہنہ حالت میں کھیلوں کا مظاہرہ کرتے تھے لیکن پھر وقت کے ساتھ ساتھ عیسائیت کا غلبہ ہو گیا اور یہ عمل رک گیا لیکن تنویری فکر کے زیر اثر اب دوبارہ کھیلوں کا مظاہرہ برہنہ حالت میں اسی فخریہ انداز سے کیا جاتا ہے۔ اسی طرح کی ہزاروں مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جس سے واضح ہے کہ تاریخ کا سفر صرف آگے کی طرف ہی نہیں بڑھتا بلکہ یہ سفر دونوں سمتوں میں جاری رہتا ہے اس لئے یہ کہنا کہ آنے والا وقت ہمیشہ ترقی ہی کہلائے گا اور خیر ہی لائے گا (ہیگل کا فلسفہ)، نہایت لغو ہے۔ مغرب کی جاہلیت جدیدہ کو بھی مثال کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ دوم یہ کہ تاریخ سے اخلاقیات کشید کرنے والے مفکرین کا طریقہ کار مختلف ہوتا ہے جس سے ایک ہی نتیجہ ایک کیلئے درست اور دوسرے کیلئے غلط ہوتا ہے مثلا جذبہ مسابقت، جو تاریخ سے اخذ شدہ ہے، ڈارون اور سپنسر کے ہاں زندگی کی بقاء کا ضامن ہے جبکہ مارکس کے نزدیک ظلم واستحصال کا بنیادی سبب ہے۔ گویا اسے ڈارون خیر قرار دیتا ہے جبکہ مارکس شر قرار دیتا ہے۔ سوم یہ کہ تاریخی عمل سے اخلاقیات کشید کرنے کا کون سا طریقہ درست ہے؟ اس کا کوئی معیار یا پیمانہ موجود نہیں، جو بھی طریقہ بتایا جائے گا وہ محض ایک رائے ہو گی جو دوسرے فرد پر حجت نہیں ہو گی۔ پس تاریخی عمل کی بنیاد پر ایسی اخلاقیات استوار نہیں کی جاسکتی جو تمام انسانوں تو کیا، محض ایک محلے کے لوگوں کیلئے بھی یکساں طور پر قابل قبول ہو۔

بعض مفکرین اخلاقیات کی بنیاد سائنس پر رکھتے ہیں حالانکہ سائنس اخلاقیات کی سرے سے کوئی بنیاد بنتی ہی نہیں کیونکہ اخلاقیات کا دائرہ کار یہ ہے کہ "کیا ہونا چاہئے اور کیا نہیں ہونا چاہئے" جبکہ سائنس "کیا ہے، کیا نہیں ہے" تک محدود ہے۔ مثلا سائنس اگر یہ کہتی ہے کہ زہر کھانے سے انسان مر جاتا ہے تو اس سے یہ کیسے معلوم ہوگا کہ آیا زہر کھانا چاہئے یا نہیں کھانا چاہئے۔ اس سے تو صرف یہی معلوم ہوتا ہے کہ زہر سے انسان مر جاتا ہے۔ مرنا چاہئے یا نہیں؟ خودکشی اچھی بات ہے یا بری؟ یہ کہاں سے اخذ کیا گیا ہے؟ سائنس کا

یہ دائرہ کار ہی نہیں پس سائنس کو معیار قرار دینا تو نہایت لغو ہے۔

اسی طرح بعض مفکرین نے اخلاقیات کا ماخذ مجرد عقل کو قرار دیا ہے۔ یعنی ہمیں ہر کام پر غور و فکر کرنا چاہیئے اور اگر ہماری عقل اسے اچھا قرار دے تو ہمیں وہ کام کر لینا چاہیئے اور اگر عقل کا قاضی کسی فعل پر شر کا فتویٰ دے تو اس سے رک جانا چاہیئے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ عقل بھی خیر و شر کا پیمانہ نہیں بن سکتی کیونکہ سب سے پہلا سوال ہی یہ پیدا ہو گا کہ کس کی عقل کو معیار مانا جائے؟ میری یا آپ کی؟ پورے محلے کی عقل، یا پورے شہر کی؟ اس سوال کا کوئی جواب نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ جس کی عقل کو بھی معیار مانا جائے گا تو اس سے کشید کردہ اخلاقیات تمام انسانوں کیلئے قابل قبول ہوں تو کیوں ہو؟ کوئی منطقی جواز؟ کوئی دلیل؟ اس دعوے کے حق میں کوئی دلیل موجود نہیں۔ تیسرا یہ کہ عقل محض میں اخلاقیات کو وضع کرنے کی سرے سے صلاحیت ہی موجود نہیں ہے۔ عقل یہ تو بتا سکتی ہے کہ فلاں کام کیسے کرنا چاہیئے لیکن فلاں کام کیوں کرنا چاہیئے اس کا جواب عقل کے پاس نہیں ہے۔ مثلاً مجھے کتاب پڑھنی چاہیئے یا نہیں؟ اس کا جو بھی جواب ہو گا اس پر مزید یہ سوال اٹھے گا کہ کیوں؟ پھر اس پر مزید کیوں؟ کا سوال اٹھے گا اور اس طرح کبھی نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ عقل کیوں کا جواب نہیں دے سکتی، عقل صرف یہ بتا سکتی ہے کہ کتاب کیسے پڑھنی چاہیئے لہٰذا عقل ہرگز ماخذ اخلاقیات نہیں ہو سکتی۔

بعض مفکرین نے نتیجے کی بنیاد پر اخلاقیات کشید کی ہیں۔ اس مکتب فکر کو نتائجیت Pragmaticism کہا جاتا ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اخلاقیات کی بنیاد نتیجہ ہے یعنی اگر کسی کام کا نتیجہ اچھا ہو تو وہ کام خیر ہے اور اگر نتیجہ برا ہو تو وہ کام شر ہے۔ اس پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ کسی بھی کام کے شروع کرنے سے پہلے منطقی اور حتمی طور پر اس کے اچھا یا برا ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ تو تب کی بات ہے جب میں کوئی کام کر گزروں گا اور بعد ازاں اس کا نتیجہ نکلے گا۔ بہت سے نتائج فوراً نکل آتے ہیں اور بہت سے نتائج تاخیر سے نکلتے ہیں، سو میرے پاس کیا منطقی جواز ہے کہ میں فوری نتیجے کو اصلی نتیجہ قرار دوں یا تاخیری نتیجے کو اصلی نتیجہ قرار دوں؟ اور پھر یہ کہ ممکن ہے فوری نتیجہ اچھا ہو لیکن تاخیری نتیجہ برا ہو۔ پس نتیجے کو کسی طور پر اخلاقیات کی بنیاد قرار نہیں دیا جا سکتا اور بالفرض اگر اسے اخلاقیات کی بنیاد مان بھی لیا جائے تو پھر وہی سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ میں آپ کے تصور اخلاقیات کو کیوں مانوں؟ آپ نتیجہ پرست ہیں تو بخوشی رہیں آپ کی اخلاقیات میرے لئے حجت کیسے ہو گئیں؟

بعض وجدان پرست فلاسفہ کہتے ہیں کہ اخلاقیات کی بنیاد انسان کا ضمیر یا ضمیر کی آواز یا دل کا مفتی ہے۔

اس نظریئے کے مطابق دل جو کہہ دے وہ درست ہے اور دل جس سے منع کر دے وہ غلط ہے۔ اس نظریئے پر بے شمار اعتراضات کئے جا سکتے ہیں۔ مثلا میرا دل کرتا ہے کہ میں کسی کو قتل کر دوں تو قتل کرنا اچھائی بن جائے گا؟ ہر گز نہیں، دوم یہ کہ میرا دل جو بھی کہے یا چاہے وہ آپ کیلئے قابل قبول ہو تو کیوں ہو؟ اس کا منطقی جواز کیا ہے؟

آپ نے اخلاقیات کی مختلف بنیادوں کا تعارف حاصل کیا ہے اور ان پر اٹھائے گئے اعتراضات بھی دیکھے ہیں جن سے واضح ہے کہ کوئی بھی اخلاقی نظریہ قابل قبول نہیں کیونکہ ان میں سے کوئی بھی نظریہ ایسا نہیں جو تمام افراد کیلئے یکساں طور پر قابل قبول ہو۔ عقل انسانی کی بنیاد پر پیش کیا گیا کوئی بھی اخلاقی فلسفہ آفاقی حیثیت نہیں رکھ سکتا کیونکہ وہ کبھی بھی "کیوں" کا کوئی حتمی جواب نہیں دے سکتا۔ عقل تقاضا کرتی ہے کہ کوئی ایسا اخلاقی نظریہ ضرور ہونا چاہئے جو تمام انسانوں کیلئے یکساں طور پر قابل قبول اور حجت ہو تاکہ بین الاقوامی یا آفاقی اخلاقیات اخذ کی جا سکیں۔ یہاں ہمیں وحی کی ضرورت کا احساس ہوتا ہے اور یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ صرف وحی پر مبنی اخلاقیات ہی آفاقی اہمیت کی حامل ہو سکتی ہیں۔ لہٰذا مذہب کا اخلاقی نظریہ ہی ہمارے مطابق درست اخلاقی نظریہ ہے۔ اس کی بنیاد وجہ یہ ہے کہ اس کی بنیاد عقل کی بجائے وحی پر ہے اور وحی چونکہ منزل من اللہ ہے اور چونکہ خدا ہر طرح کے "کیوں" کا حتمی جواب ہے لہٰذا وحی سے اخلاقیات کی مکمل توجیہ ہو جاتی ہے۔ ایک آفاقی اخلاقیات کی تشکیل کا بنیادی تقاضا یہی ہوتا ہے کہ وہ ہر طرح کے کیوں؟ کی حتمی توجیہ کر دے اور سب افراد کیلئے یکساں طور پر حجت ہو۔ یہ صفات صرف مذہبی نظریئے ہی میں ہیں۔

فصل دوم

بیسویں صدی کاالحاد

بیسویں صدی کے خدو خال

بیسویں صدی کاپہلا نصف انیسویں صدی ہی کی مغربی فکر کا تسلسل ہے جبکہ نصف مابعدجدیدیت کا عہد کہلاتا ہے۔ آپ کہہ لیں کہ جدیدیت کا عہد ڈیڑھ سو سال پر محیط ہے اور 2019ء تک قریباً ستر پچھتّر سال مابعدجدیدیت کے برس ہیں۔ مابعدجدیدیت ان معنوں میں جدیدیت کا رد عمل ہے کہ یہ جدیدیت کے عقل کی آفاقیت، معروضیت، ہمہ گیریت اور واحد معیار حقیقت کے دعوں کو مسترد کرتی ہے۔ عقلیت پرستی کی جو تحریک گزشتہ صدیوں میں پروان چڑھی تھی، بیسویں صدی ایک طرف اس کے زوال کی صدی ہے اور دوسری طرف الحاد کے مختلف شکلوں میں ظاہر ہو کر دنیامیں نافذ العمل ہو جانے کی صدی ہے۔ یہاں یہ بات نہایت اہم ہے کہ الحاد براہ راست نافذ نہیں کیا گیا بلکہ اسے مختلف سیاسی و سماجی و معاشی نظاموں میں ضم کرکے نافذ کیا گیا ہے۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ بیسویں صدی میں بزور شمشیر مغرب نے جتنے بھی نظام ہائے زندگی دنیاپر مسلط کئے ان کی رگوں میں الحاد کا خون دوڑ رہا ہے۔ مثلاً سیکولرازم، لبرل ازم اور فیمن ازم وغیرہ براہ راست مذہب کے استرداد اور خدا مخالفت پر مبنی ہیں، وہ نظام جو ان مختلف الحادی نظاموں کو کسی قوم پر مسلط کرنے اور تسلط برقرار رکھنے کیلئے متعارف کروایا گیا، جمہوریت ہے، جو اس بات کی ضمانت دیتی ہے کہ وہ انسانی زندگی سے خدااور اس سے متعلقہ ہر شے کو نکال باہر کرے گی۔

بیسویں صدی کے الحاد کا نام الحاد یا Atheism نہیں بلکہ ہیومن ازم Humanism ہے۔ یہ اندر سے وہی کچھ ہے جسے ہم گزشتہ ابواب و فصول میں بیان کرتے آئے ہیں، اگر کچھ مختلف ہے تو وہ صرف نام ہے۔ الحاد کا نام براہ راست استعمال نہیں کیا جاسکتا تھا کیونکہ اس سے استعمار کے مفادات پورے نہیں ہوتے تھے اسی لئے الحاد کو ہیومن ازم یا انسانیت پسندی کے سنہری ٹائٹل کے ساتھ فروخت کیا گیا۔

سردست جاننا چاہئے کہ بیسویں صدی فکری اعتبار سے نہایت گنجلک صدی ہے۔ اس میں بے شمار فلسفے

پروان چڑھے اور بہت سے افکار ایک دوسرے میں ضم ہوئے۔ تقریباً ہر نظریہ دوسرے نظریات کا اثر قبول کئے ہوئے ہے۔ البتہ اس کے باوجود ہم ان چیدہ چیدہ فلسفوں کی فہرست مرتب کر سکتے ہیں جو براہ راست طور پر الحاد کے سہولت کار ہیں۔ یہاں ہم حسن عسکری صاحب کی کتاب "جدیدیت" کے اخری باب کا خلاصہ پیش کر رہے ہیں تاکہ بیسویں صدی کی مغربی فکری نوعیت بخوبی واضح ہو جائے۔ وہ لکھتے ہیں کہ یہ دور بہت ہی پیچیدہ ہے اور نہایت اہم۔ اہم تو اس لیے ہے کہ مغرب نے اس دور میں موٹر، ہوائی جہاز، ریڈیو، ٹیلی ویژن، ایٹم بم، ہائیڈروجن بم، مصنوعی سیارے اور اس قبیل کی چیزیں ایجاد کرکے اپنی مادی طاقت کا مظاہرہ کیا ہے اور یہ بھی دکھادیا ہے کہ مغرب کے پاس نفسانی خواہشات کی تسکین کا کتنا کچھ سامان موجود ہے۔ ان مظاہروں سے مشرق کا ذہن بھی شدید طور سے متاثر اور مرعوب ہوا ہے اور مشرق بھی بڑی تیزی سے مغرب بنتا جارہا ہے۔

یہ دور پیچیدہ اس لیے ہے کہ یہ دور نہ تو محض عقل [جزوی] کا دور ہے نہ محض سائنس کا، نہ محض اشتراکیت کا، نہ محض لادینیت اور الحاد کا۔ اس دور کی حقیقت یہ ہے کہ سارے رجحانات اور سارے افکار اپنے تضاد کے باوجود بیک وقت موجود ہیں اور ان کے اندر کسی قسم کی درجہ بندی نہیں ہے، بلکہ سب کو ایک ہی سطح پر عمل کرنے کی آزادی ہے۔ عموماً ایک ہی شخص کے ذہن میں دو بالکل متضاد رجحان کام کرتے رہتے ہیں، اسے کبھی ایک طرف لے جاتے ہیں کبھی دوسری طرف۔ خود ہمارے یہاں یہ حال ہوگیا ہے کہ علماء گمراہی کی ایک شکل کا مقابلہ کرکے اسے دباتے ہیں تو ساتھ ہی ساتھ دوسری شکل نمودار ہو جاتی ہے، پھر تیسری، پھر چوتھی۔

مذہب کی مخالفت کا زمانہ دراصل پہلی جنگِ عظیم [۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۹ء تک] کے ساتھ ختم ہوگیا ہے اور اب جدیدیت کا وہ دور آیا ہے کہ جب جھوٹے دین اور جھوٹی روایتیں ایجاد کی جارہی ہیں اور ہر جھوٹا دین اصلی دین ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے۔ مثلاً انیسویں صدی میں بہت سے مغربی لوگ یہ کہتے تھے کہ ہمارے لیے عیسائیت پر ایمان لانا مشکل ہے۔ بیسویں صدی میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہم عیسائیت پر پورا ایمان رکھتے ہیں، لیکن اس سے ان کی مراد ایک خود ساختہ مذہب ہوتا ہے۔ بیسویں صدی میں خارجی طور پر بھی ایسے زبردست واقعات ہوئے ہیں جن کی مثال دنیا کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ ان سے پوری دنیا متاثر ہوئی ہے اور خصوصاً یورپ اور امریکا میں تو معاشرے کی بنیادیں ہل گئی ہیں۔ اس قسم کے زلزلے آئے چلے جارہے ہیں اور مغرب ہر وقت ان کے خوف سے کانپتا رہتا ہے۔ اس قسم کے واقعات کی فہرست یہ ہے :

۱۔ پہلی جنگ عظیم ۱۹۱۴ء سے ۱۹۱۹ء تک۔ اس جنگ نے مغرب والوں کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا کہ ''ترقی'' کے جتنے دعوے انیسویں صدی میں ہوئے تھے وہ درست بھی ہیں یا نہیں۔

۲۔ ۱۹۲۸ء کے قریب معاشی بحران اور بے روزگاری پھیلنا۔

۳۔ اس بحران کے زیرِ اثر جرمنی میں ہٹلر کے ماتحت اور اٹلی میں مسولینی کے ماتحت آمریت کا قیام اور ہٹلر کا دنیا کو فتح کرنے کا منصوبہ۔

۴۔ ادھر ۱۹۱۸ء میں انقلابِ روس کے بعد کمیونسٹ نظام قائم ہو گیا تھا، اور سرمایہ دار اور مزدور کی جنگ اب براہِ راست دو مادی طاقتوں کی جنگ بن گئی۔

۵۔ بیسویں صدی کے شروع سے لے کر ۱۹۴۰ء تک بہت سی محیّر العقول ایجادات لوگوں کے سامنے آچکی تھیں جنھوں نے لوگوں کے ذہن میں اور عملی زندگی میں انقلاب برپا کر دیا تھا مثلاً موٹر، سینما، ہوائی جہاز، ریڈیو، ٹیلی ویژن وغیرہ۔

۶۔ دوسری جنگِ عظیم [۱۹۳۹ء سے ۱۹۴۵ء تک] جس نے سیاسی طاقتوں کا نقشہ ہی بدل دیا اور امریکہ اور روس دنیا کی دو عظیم ترین طاقتیں بن کر نمودار ہوئے۔

۷۔ ۱۹۴۵ء میں امریکہ نے ہیروشیما اور ناگاساکی پر ایٹم بم پھینکا۔ اب لوگوں کو پتہ چلا کہ سائنس میں بربادی پھیلانے کی کتنی بڑی قوت ہے اور اس سے پوری انسانیت کے فنا ہو جانے کا خطرہ ہے۔ چنانچہ لوگ یہ سوچنے پر مجبور ہوئے کہ سائنس رحمت ہے یا لعنت۔

۸۔ دوسری جنگِ عظیم کے بعد ایشیا اور افریقہ کے ممالک سیاسی طور پر آزاد ہونے لگے، مگر معاشی اور ذہنی اعتبار سے مغرب کے اور بھی زیادہ اسیر ہو گئے، کیونکہ انھوں نے مادی ترقی کو اپنا مطمع نظر بنالیا۔

۹۔ امریکہ اور روس کی عالمی پیمانے پر کشمکش شروع ہو گئی اور انجمن اقوامِ متحدہ ان دو طاقتوں کا اکھاڑہ بن گئی۔

۱۰۔ ۱۹۴۸ء میں چینی انقلاب ہوا، اور وہاں کمیونسٹ حکومت قائم ہو گئی۔ آہستہ آہستہ چین دنیا کی تیسری بڑی طاقت بننے لگا اور امریکہ کے ساتھ ساتھ روس سے بھی اس کی رقابت شروع ہو گئی۔

۱۱۔ ۱۹۵۶ء میں روس نے خلاء میں مصنوعی سیارہ چھوڑا اور اس کے بعد زمین کی لڑائیاں فضا میں

بھی پہنچ گئیں۔ علاوہ ازیں، مغرب کے لوگ چاند اور دوسرے سیاروں تک پہنچنے کے خواب دیکھنے لگے۔

۱۲۔ پہلے کوریا کی جنگ، پھر نہر سویز کی جنگ، پھر ویت نام کی جنگ نے ثابت کر دیا کہ تیسری جنگ عظیم کسی روز بھی شروع ہو سکتی ہے اور انسانیت ہلاکت کے خطرے سے ہر وقت دو چار ہے۔

۱۳۔ اسرائیل کی ریاست کا قیام، اور پھر ۱۹۶۷ء میں اسرائیل کا بیت المقدس پر قبضہ۔

۱۴۔ ۱۹۶۸ء کے آغاز میں سونے کی خرید و فروخت کی وجہ سے مغربی ممالک میں سکوں کا بحران۔ امریکہ کے لوگ یہ سمجھنے لگے تھے کہ سرمایہ دارانہ نظام بالکل محفوظ و مامون ہو چکا ہے اور اب اس نظام میں کوئی بڑا زلزلہ نہیں آئے گا۔ مگر اس واقعے نے ان توقعات کو باطل کر دیا۔

۱۵۔ ۱۹۶۸ء میں امریکہ اور یورپ میں [سرمایہ دار اور اشتراکی دونوں قسم کے ممالک میں] طالب علموں کے زبردست ہنگامے اور طالب علموں کا مطالبہ کہ تعلیمی نظام، معاشی نظام، سیاسی نظام ہر چیز ان کی مرضی کے مطابق ہونا چاہیے۔

بیسویں صدی کے فکری رجحانات کے حوالے سے حسن عسکری لکھتے ہیں کہ نئی سائنس ہو یا نئی نفسیات یا نیا فلسفہ، ان سب میں روح اور عقلِ کل ہی نہیں، بلکہ عقل جزوی کا بھی انکار موجود ہے۔ مگر عقلِ جزوی کی مخالفت کرتے ہوئے یہ لوگ اس سے اوپر نہیں جانا چاہتے، بلکہ نیچے اترتے ہیں، یعنی جبلت اور ٹھیٹ جسمانیت کی طرف۔ اٹھارہویں صدی عقلِ جزوی کی پرستش کرتی تھی، انیسویں صدی میں جذبات پرستی کا غلبہ تھا۔ بیسویں صدی جبلّت اور جسم کو پوجتی ہے اور اسی کو روح سمجھنا چاہتی ہے۔ اس دور کے بہت سے مفکّر یہ کہتے رہے ہیں کہ انسانیت کی معراج وہ ہوگی جب روح جسم بن جائے اور جسم روح بن جائے۔ اس قسم کے الفاظ بہت پر فریب ہیں۔ آجکل مغرب کے بہت سے لوگ اور ہمارے یہاں بھی کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ موجودہ زمانہ پھر مذہب کی طرف واپس آ رہا ہے۔ بعض علماء بھی یہ قول نقل کرنے لگے ہیں۔ مگر یہ بہت ہی خطرناک خیال ہے۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی کی بے دینی بھی اصل دین کے لیے ایسی زہریلی نہیں تھی جیسی یہ نئی ''مذہبیت'' ہے۔ لہٰذا تمام نئے فلسفوں سے اور نئے سائنس سے چوکنا رہنا لازمی ہے۔

بیسویں صدی کے فلسفوں میں سب سے پہلے امریکا کے دو فلسفیوں ولیم جیمز اور جان ڈیوی کا نام آتا

ہے۔ ان کے فلسفے کو نتائجیت Pragmatism کہتے ہیں۔ ان لوگوں کی رائے ہے کہ کوئی خیال یا نظر بذاتِ خود صحیح یا غلط نہیں ہوتا، بلکہ ہر خیال کی قدر و قیمت کا فیصلہ اس لحاظ سے ہونا چاہیے کہ عملی یعنی مادی زندگی میں اس کے اثرات اور نتائج کیا ہوں گے؟ یہ فلسفہ دراصل فلسفہ اور فکر ہی کا خاتمہ ہے۔ ولیم جیمز نے دراصل فلسفے ہی کو موت کے گھاٹ اتار دیا ہے اور ہوا بھی یہی ہے کہ پرانے زمانے میں جس چیز کو فلسفہ کہتے تھے وہ اب ختم ہو گیا ہے۔ ولیم جیمز نے عقل [جزوی] کے مقابلے میں "تحت الشعور" نکالا۔ اس کے نزدیک انسانی افعال پر عقل کے بجائے تحت الشعور زیادہ اثر انداز ہوتا ہے یعنی جبلتیں انسان پر حکمرانی کرتی ہیں۔ روح کو تو لوگ بھول ہی گئے تھے، جیمز نے نفس کو بھی خالص طور سے جسمانی عوامل میں ملا دیا۔ ولیم جیمز نے ایک اور اصطلاح نکالی جو بہت مقبول ہوئی اور یہ ہمارے یہاں بھی چل پڑی ہے۔ "مذہبی تجربہ"۔ یہ مذہبی تجربہ واحد بھی نہیں۔ اس کی کتاب کا نام ہے "مذہبی تجربے کی انواع"، اس کے نزدیک مذہب کی روح عقائد نہیں اور نہ عبادات لازمی ہیں۔ بلکہ اصلی چیز ہے جذباتی تلاطم اور مکاشفات۔ جیمز یوں تو سائنس دان بھی تھا اور فلسفی بھی، لیکن اسے روحوں سے باتیں کرنے اور اس قسم کی باتوں سے گہری دلچسپی تھی۔ چنانچہ اس قسم کے تجربات کی بناء پر اس نے مذہب کا ایک نیا نظریہ تیار کر دیا جو آج تک مقبول ہے۔

بیسویں صدی کے آغاز کا ایک اور بڑا فلسفی ہے برگساں۔ چونکہ اس نے عقل [جزوی] کی مخالفت کی ہے اور "وجدان" کا نام لیا ہے اس لیے ہمارے یہاں بھی بہت سے لوگ سمجھتے ہیں کہ وہ مذہب کے بہت قریب آ گیا ہے۔ لیکن اس کے افکار سراسر ضلالت اور مادہ پرستی پر مشتمل ہیں۔ عقل کلّی کا اس کے ذہن میں تصور تک نہیں تھا۔ اس کے یہاں عقل سے مراد عقلِ جزوی اور عقلِ معاش ہی ہے۔ چنانچہ اس نے عقل کا فریضہ یہ بتایا ہے کہ معاشی زندگی کی ضروریات اور خارجی اشیاء سے نبٹے۔ انسان کی سب سے بڑی صلاحیت اس کے نزدیک "وجدان" ہے۔ لیکن یہ وجدان عقل کلی سے متعلق نہیں جس طرح ہمارے یہاں ہے۔ برگساں کے وجدان کی بنیاد جبلت پر ہے۔ پھر اس نے "تخلیقی ارتقاء" کا تصور بھی نکالا ہے۔ ڈارون تو "ارتقاء' کو ایک مشینی قانون سمجھتا تھا جو نہ تو شعور رکھتا ہے نہ ارادہ۔ برگساں کے نزدیک نہ صرف انسان بلکہ "فطرت" اور "حیات" اپنے اندر ایک ایسی قوت رکھتی ہے جسے ارادہ بھی حاصل ہے اور شعور بھی۔ یہی قوت ہے جو انسان کو، بلکہ پوری کائنات کو ارتقا کی منزلیں طے کرا رہی ہے۔ یعنی کائنات، فطرت، "حیات" خود اپنی ذات سے زندہ ہے اور اپنے ارادے سے عمل کرتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ فلسفے صریح شرک اور کفر ہیں۔ چنانچہ برگساں نے ایک نیا مذہب نکالا ہے جس کا خدا ہے "حیات" یا "زندگی"۔ یہ مذہب بیسویں صدی میں پوری طرح پھیل چکا ہے

اور ہمارے یہاں بھی اس کے شدید اثرات موجود ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ برگساں اور دوسرے نئے مفکر مادہ پرستی کے خلاف ہیں۔ لیکن یہ بالکل غلط ہے۔ نئے مفکر اگر مادے کے قائل نہیں تو ''توانائی'' کے قائل ہیں یا ''حیات'' کے قائل ہیں۔ اس حیات کو وہ مادے کی شکل میں نہیں دیکھتے تو ''سیال'' یا ''بجلی کی لہر'' کی شکل میں یا کسی اور شکل میں دیکھتے ہیں۔ بہر حال فی الحقیقت مادے کی حدوں سے نہیں نکلتے۔ جس چیز کو ہمارے یہاں معقولات میں ''طبیعیت'' کہا جاتا ہے، یہ لوگ تو اس کے بھی پست ترین درجے پر اتر آئے ہیں۔ اوپر سے ان لوگوں کا اصرار ہے کہ روح اسی توانائی یا حیات کی ایک شکل ہے۔ یعنی یہ لوگ روح کو بھی جسم یا مادے ہی سے نکالتے ہیں۔ نئے مفکر اور سائنس داں جو روح کے قائل ہوئے ہیں تو اس کا مطلب محض یہ ہے۔ علماء کو اس معاملے میں خوشنما الفاظ کے فریب میں نہیں آنا چاہیے۔

"حیات پرستی" کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ آج کل مغربی لوگوں کے نزدیک انسان کے لیے عروج کا سب سے بڑا نقطہ یہ ہے کہ وہ ظاہر و باطن دونوں میں ایک ''صحت مند جانور'' بن جائے۔ ہمارے علماء تو طنز کے لیے کہتے ہیں کہ مغرب کے لوگ جانور بن گئے ہیں لیکن مغرب کے لوگ جانور بن جانے پر فخر کرتے ہیں اور جتنے بھی جانور بن گئے ہیں اس سے بھی زیادہ بننا چاہتے ہیں۔

انسانوں میں بھی جو لوگ مغربی ذہن کو پسند آتے ہیں وہ وحشی قبائل یا قدیم زمانے کے انسان ہیں۔ مغرب کے لوگوں کی بہت بڑی تعداد وحشیوں کے عادات واطوار اور رہن سہن کے طریقے اختیار کرنا چاہتی ہے۔ بلکہ مظاہر پرستی اختیار کرنے میں بھی انھیں باک نہیں۔ چنانچہ انسان کو خدا کا درجہ دینے کا رجحان تو خیر چل ہی رہا ہے لیکن اس کے پہلو بہ پہلو انسان سے نفرت بھی روز بروز شدید ہوتی جا رہی ہے۔ آج کل ایسا شعر وادب نہایت مقبول ہے جو انسان سے نفرت پیدا کرتا ہے۔

بیسویں صدی کے شروع سے جن نظریات نے مغربی ذہن کو شدید طور سے متاثر کیا وہ کمیونزم اور فرائڈ کی ''نئی نفسیات'' ہیں۔ اشتراکیت اور کمیونزم یا مارکسیت میں تھوڑا سا فرق ہے۔ اشتراکی جماعتیں تو بہت سی ہیں اور ان میں مشترک اصول صرف یہ ہے کہ ذرائع پیداوار کو افراد کی نہیں بلکہ معاشرے یا ریاست کی ملکیت ہونا چاہیے اور ذرائع پیداوار کا پورا انتظام بھی ریاست ہی کے ہاتھوں میں ہونا چاہیے۔ کمیونزم یا مارکسیت اشتراکیت کی ایک خاص شکل ہے۔ اس کا بانی انیسویں صدی کا جرمن مفکر کارل مارکس ہے۔ اس کے نظریات کی بنیاد اس خیال پر ہے کہ انسان کی پوری زندگی کا دار ومدار معاشیات پر ہے اور تہذیب ہو یا فلسفہ یا شعر وادب یا مذہب، سب کا تعین معاشی عوامل کرتے ہیں۔ ہر زمانے میں انسان کے پاس جس قسم کے ذرائع

پیداوار ہوں گے اس کے مطابق اس زمانے کا فلسفہ اور تمدن ہوگا، یہاں تک کہ مذہب بھی۔ اسی لیے اس کے نظریے کا نام ''جدلیاتی مادیت'' ہے۔ مادیت کی تشریح تو ہو چکی۔ ''جدلیات'' کے معنی یہ ہیں کہ ہر زمانے میں معاشرتی طبقے ایک دوسرے کے خلاف صف آرا رہے ہیں۔ ہر زمانے میں ذرائع پیداوار کے لحاظ سے ایک طبقے کی حکمرانی ہوتی ہے اور جب ذرائع پیداوار میں ترقی ہوتی ہے تو حکمراں طبقہ شکست کھا جاتا ہے اور اس سے نیچے کا طبقہ حکمراں ہو جاتا ہے۔ انیسویں صدی کے درمیان میں مارکس نے اعلان کیا تھا کہ اب وہ دور آ گیا ہے جب معاشرے میں اقتدار مزدور طبقے کا ہونا چاہیے۔ انقلابِ روس کے رہنما لینن نے اس فلسفے میں یہ اضافہ اور کیا کہ جب مزدوروں کی حکومت پوری طرح مستحکم ہو جائے گی اور طبقاتی کشمکش مٹ جائے گی تو پھر ریاست کی بھی ضرورت نہیں رہے گی اور آہستہ آہستہ ریاست ''مرجھا کے'' ختم ہو جائے گی۔

بیسویں صدی میں مغربی ذہن پر عمرانیات کا بھی خاص طور سے اثر پڑا۔ کمیونزم تو ہر انسانی سرگرمی کا ماخذ معاشیات کو سمجھتی ہے۔ عمرانی نظریے بنیادی طور سے اس خیال کی وسیع تر شکل ہیں۔ یوں عمرانی فلسفے تو درجنوں ہیں اور ان کے درمیان بہت سے اختلافات ہیں، مگر ان میں مشترک خیال یہ ہے کہ اصلی چیز انسان کی عمرانی زندگی اور اس کے مسائل ہیں، دوسری چیزیں اس کی شاخیں ہیں۔ فلسفہ ہو یا مذہب یہ بھی عمرانی مسائل کے حل کرنے کے طریقے ہیں۔ عمرانیات والے بظاہر مذہب کی مخالفت نہیں کرتے، بلکہ بعض تو مذہب کو ضروری سمجھتے ہیں لیکن ان کی نظر میں مذہب کی وہی قدر و قیمت اور نوعیت ہے جو شادی بیاہ کی رسموں کی، یا کھیل کود کی۔

نفسیات کے ساتھ ہی ایک اور نئے علم کا ذکر ہونا چاہیے جس کا نام Cybernetics ہے۔ اس علم کے ذریعے کمپیوٹر بنایا گیا ہے، یعنی وہ مشینیں جو انسانی ذہن کے بعض عوامل خود سر انجام دے سکتی ہیں، مثلاً ریاضی کے پیچیدہ مسئلے حل کر دینا، سوالوں کے جواب دینا، بلکہ معاشی اور سیاسی عوامل کے متعلق پیشین گوئیاں کرنا بھی۔ اس علم کے پیچھے مفروضہ یہ ہے کہ انسانی ذہن مشین کی طرح کام کرتا ہے، اور جس طرح کے قوانین مشینوں کو چلاتے ہیں، ایسے ہی قوانین ذہن کو بھی چلاتے ہیں۔ اگر یہ قوانین معلوم ہو جائیں تو انسان مشینوں سے وہی کام لے سکتا ہے جو ذہن سے لیے جاتے ہیں۔ چنانچہ یہ امید بندھتی ہے کہ جس طرح انسان کائنات اور فطرت کی تسخیر کر سکتا ہے، اسی طرح انسانی ذہن کی بھی تسخیر کر سکتا ہے اور اسے اپنی مرضی کے مطابق ڈھال سکتا ہے۔ یعنی ذہن بھی دراصل جسم یا مادہ ہی ہے اور اسی وہی سلوک کیا جا سکتا ہے جو مادے کے ساتھ ہوتا ہے۔

انیسویں صدی میں بہت سے لوگوں نے "روحانیت"، "تصوف" اور "باطنی علم" کے معنی یہ لیے تھے کہ ان چیزوں کا مقصد ہے انسانی ذہن کی "پوشیدہ قوتوں" کو بیدار کرنا۔ مثلاً بغیر کسی خارجی ذریعے کے لوگوں کے ذہن کو متاثر کرنا، بغیر کسی آلے کے دوسرے شہر یا ملک کا حال بتانا وغیرہ۔ مگر انیسویں صدی کے سائنس دان ایسی چیزوں کو ضعیف الاعتقادی اور توہم پرستی بتاتے تھے۔ لیکن بیسویں صدی کے بعض سائنس دان ان چیزوں پر تحقیقات کر رہے ہیں اور انھیں اصولاً ممکن ماننے لگے ہیں۔ ایسی ذہنی قوتوں کو یہ لوگ "ماورائے حسی ادراک" کہتے ہیں۔ ایسی تحقیقات کا شوق روس تک کے سائنس دانوں کو ہے۔ اس رجحان سے بعض دفعہ یہ دھوکا ہوتا ہے کہ اب سائنس روحانیت اور مذہب کے قریب آ رہی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس نظریے کی بنیاد بھی مادیت پر ہے۔ بلکہ روح اور مذہب کی حقیقت پر پردہ ڈالنے میں اس سے اور بھی مدد ملتی ہے۔ غرض موجودہ سائنس ہو یا نفسیات یا فلسفہ، کہیں بھی دین کی حقیقت کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی جا رہی۔ ایسے لوگ مذہب اور روحانیت کی جتنی مدح سرائی کرتے ہیں وہ سب فریب ہے۔ بنیادی طور سے ذرا بھی فرق نہیں ہوا ہے۔ اب تک سائنس مذہب کا دشمن بن کر سامنے آتا تھا، اب دوست بن کر آ رہا ہے۔ یہ زیادہ خطرناک ہے۔ انیسویں صدی تک کی سائنس مذہب پر بہت سے اعتراض کرتی تھی اور شکوک و شبہات پیدا کرتی تھی۔ نئی سائنس اب ان پرانے اعتراضات کو چھوڑ چکی ہے۔ کیونکہ سائنس نے عقلیت پرستی چھوڑ دی ہے۔ لیکن نئی سائنس "جبلت پرستی" یا "جسم پرستی" یا "حیات پرستی" کرنے لگی ہے۔ اس لیے مذہب کو ختم کرنے کے بجائے ایک نیا مذہب بنانے کی کوشش کر رہی ہے۔ یہ سائنس پرانے سائنس سے بھی زیادہ مہلک ہے۔ پرانی سائنس خدا کے وجود سے منکر تھی۔ نئی سائنس نئے خدا ایجاد کر رہی ہے۔ یہ نئے مذہب اس وجہ سے اور بھی گمراہ کن ہیں کہ:

۱۔ یہ مذہب، روح، خدا سب کو مانتے ہیں۔ ۲۔ عموماً سارے مذاہب کو برحق کہتے ہیں۔ ۳۔ الفاظ اکثر وہ استعمال کرتے ہیں جو مذاہب استعمال کرتے رہے ہیں۔ ۴۔ مختلف مذاہب سے عقائد یا رموز لے کر انھیں آپس میں جوڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ۵۔ بنیادی طور سے ان سارے "مذاہب" کا خدا ایک ہی ہے، یعنی مادہ، خواہ اس کا نام کچھ بھی رکھا جائے۔

جیسا کہ اوپر دکھایا گیا ہے، جس چیز کو انیسویں صدی تک فلسفہ کہا جاتا تھا اسے تو بیسویں صدی کے شروع میں ولیم جیمز کی "عملیّت" نے فی الحقیقت ختم ہی کر دیا۔ لیکن دوسری جنگِ عظیم کے بعد چند ایسے نظریات ابھرے ہیں جو فی الاصل فلسفہ بھی کہلانے کے

مستحق نہیں، لیکن انھیں فلسفہ کہا جاتا ہے۔ پھر ان کا اثر نئی عیسوی دینیات پر بھی ہوا ہے اور ہمارے یہاں بھی اس کا اثر خاصا پھیل گیا ہے۔

بیسویں صدی کی ایجادات نے انسانی زندگی میں ایک تلاطم برپا کر دیا ہے۔ ان ایجادات کے پیچھے جو نظریے ہیں انھوں نے خود سائنس کی دنیا میں انقلاب برپا کیا ہے اور اب سائنس وہ نہیں رہی جو انیسویں صدی کے آخر تک تھی۔ اس نئی سائنس کی چند خصوصیات ذہن میں رکھنی چاہئیں؛

۱۔ سائنس دانوں کا دعویٰ ہے کہ اس نئی سائنس کے اصول اور قوانین الفاظ کے ذریعے بیان نہیں کیے جا سکتے، بلکہ صرف ریاضی کی علامتوں کے ذریعے بیان ہو سکتے ہیں۔ ان نظریات کو الفاظ میں جس طرح بھی بیان کیا جائے سائنس دان اسے غلط کہیں گے۔ سائنس دانوں کا دعویٰ ہے کہ جس حقیقت کی وہ نمائندگی کرتے ہیں وہ الفاظ کی حدود سے باہر ہے اور اسے وہ خود ہی سمجھتے ہیں۔ حالت بھی دراصل یہی ہے کہ سائنس کی ہر شاخ میں ایک ایسا مقام آتا ہے جہاں صرف اس فن کا ماہر ہی اسے سمجھ سکتا ہے، دوسری قسم کا سائنس دان نہیں سمجھ سکتا۔ اس طرح سائنس ایک ''نیا تصوف'' یا ''نیا رمزی علم'' بن گئی ہے۔ ہمارے زمانے کو ''عام آدمی کی صدی'' کہا جاتا ہے، لیکن اس صدی کے علوم عام آدمی کی دسترس سے باہر ہیں۔

۲۔ دورِ جدید کا آغاز سولہویں صدی میں فلکیات کی ترقی سے ہوا تھا۔ سترہویں صدی میں طبیعیات کی زیادہ اہمیت ہو گئی، انیسویں صدی میں حیاتیات کا زور ہوا، اب بیسویں صدی میں پھر طبیعیات کا عروج ہے۔

۳۔ نئی سائنس نے مادے کا پرانا تصور، یعنی مادے کو طبیعیات کی بنیاد سمجھنا چھوڑ دیا۔ اس کے بجائے توانائی کا تصور سامنے آیا ہے۔

۴۔ کہتے ہیں کہ انیسویں صدی تک سائنس نظامِ فطرت کو ایک مشین سمجھتی تھی، لیکن نئی سائنس کائنات کو ایک زندہ چیز سمجھتی ہے۔

۵۔ اب تک یہ تصور کیا جاتا تھا کہ سائنس کا ہر قانون صحیح اور اصل ہے، لیکن اب ہر قانون میں ایک ''غیر یقینی'' عنصر شامل ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ پرانی

سائنس سختی سے ''تعین'' کی قائل تھی اور نئی سائنس عدم تعین کو صداقت کے لیے لازمی سمجھتی ہے۔

۶۔ پرانی سائنس ''حقیقت'' کو ایک ''ٹھوس'' چیز سمجھتی تھی، نئی سائنس ''حقیقت'' کو ''مبہم'' اور ''دھندلی'' چیز سمجھتی ہے۔ ایک فرانسیسی مفکر نے کہا ہے کہ اب خارجی دنیا انسانی ذہن کے انتشار کی تصویر بن گئی ہے۔

۷۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ سائنس میں جتنے نظریاتی انقلاب آئے ہیں وہ ۱۹۰۰ء اور ۱۹۲۰ء کے درمیان آئے ہیں۔ ۱۹۲۰ء کے بعد کوئی بڑا نظریہ سامنے نہیں آیا۔ اس کے بعد تو زیادہ زور عملی پہلو پر رہا ہے۔ نئے نظریے پیدا ہوئے ہیں تو ان کا تعلق تفصیلات سے ہے یا ثانوی درجے کی چیزوں سے۔

۸۔ نئی سائنس کے بنیادی نظریے کچھ بھی ہوں، دینی نقطۂ نظر سے زیادہ اہم چیز یہ ہے کہ ان نظریات کا مغربی ذہن پر کیا اثر پڑا ہے اور ان سے فکری نتائج کیا مرتب ہوئے ہیں۔ یہ بات پھر دُہرا دینا چاہیے کہ پُرانی سائنس اور عقلیت پرستی کی تحریک کی طرف سے جو اعتراضات مذہب پر ہوتے تھے وہ نئی سائنس نے دور کردیے ہیں لیکن مغربی افکار کی مادیت گھٹنے کی بجائے بڑھ گئی ہے کیوں کہ پرانی سائنس تو خدا اور روح سے انکار کرتی تھی، مگر نئی سائنس یہ تصور پیدا کرتی ہے کہ روح اور خدا مادے کے اندر یا کائنات اور فطرت کے اندر موجود ہیں اور تجرباتی طریقے سے ان کی حقیقت دریافت ہو سکتی ہے۔ اس لیے نئی سائنس لادینیت کو دین بنا کر دکھا رہی ہے۔

جب سے ''جوہر'' کو توڑا گیا ہے، جوہر کی اندرونی ساخت (structure) مطالعے، تجربے اور فکر کا موضوع بنی رہی ہے۔ اس لفظ نے ذہنوں کو اتنا متاثر کیا ہے کہ بعض لوگ تو مادے اور توانائی کے بجائے ''ساخت'' ہی کو بنیادی حقیقت سمجھنے لگے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ''جوہر'' کے اندر جو مختلف قسم کے ذرّے ملتے ہیں وہ بھی ''حقیقت'' یا ''حیات'' نہیں، بلکہ ان کا ''باہمی رشتہ'' اور ان کی ''اندرونی تنظیم'' ہی اصل حقیقت ہے۔ چنانچہ ایک تازہ ترین فلسفہ نکلا ہے جس کا نام ہے Structuralism اور اس نقطۂ نظر سے معاشرہ، شعر و ادب، زبان، مذہب ہر چیز پر غور کیا جا رہا ہے۔

جس طرح پہلے بعض لوگ مادے کو قدیم مانتے تھے اور کہتے تھے کہ مادے کو فنا نہیں کیا جاسکتا، اسی

طرح آج کل بیشتر سائنس دان توانائی کی قدامت کے قائل ہیں، اور کہتے ہیں توانائی کو نہ تو پیدا کیا جاسکتا ہے نہ فنا کیا جاسکتا ہے، بس اس کی شکلیں بدلتی رہتی ہیں چنانچہ توانائی کی لازمی اور بُنیادی صفت سمجھی گئی ہے۔ عدم تعّین (indeterminacy) سائنس میں اس اصول کا نام ہے ''توانائی کی بقا (Conservation of Energy)۔ سائنس کے اس اصول سے کئی فلسفیانہ نظریے برآمد ہُوئے ہیں جو آج کل خاصے مقبول ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ''فطرت'' یا ''حیات'' خود اپنی توانائی سے زندہ ہے اور اس کی لازمی صفت ہے عدم تعین سائنس کے ایسے اصول اور ایسے فلسفے مشرقی لوگوں کے لیے دینی لحاظ سے بہت خطرناک ہیں، کیوں کہ مشرقی مذاہب کی بنیاد ''لاتعیّن'' کے عقیدے پر ہے چنانچہ جو مشرقی لوگ مغرب کے زیرِ اثر آتے ہیں وہ ''لاتعیّن'' اور ''عدم تعیّن'' کو ایک ہی چیز سمجھنے لگتے ہیں۔ اس قسم کی گمراہی ہندوؤں میں بہت پھیل گئی ہے۔ لیکن اب بہت سے اسلام کے عاشق بھی خدا کو ''کائناتی توانائی'' کہنے لگے ہیں اور خدا کو بھی اسی معنی میں ''زندہ'' اور ''باقی'' سمجھتے ہیں جس معنی میں ''فطرت'' زندہ ہے۔ نعوذ باللہ یہ گمراہی ہمارے یہاں روز بروز بڑھتی جارہی ہے۔

نئی سائنس میں سب سے بنیادی اور انقلاب انگیز نظریہ آئن سٹائن کا نظریہ ''اضافیت'' ہے اور اسی نظریے نے ایٹم بم اور مصنوعی سیّارے پیدا کیے ہیں۔ اس نظریے کی تشریح عام الفاظ میں بالکل ممکن نہیں۔ مگر اس نظریے نے چند اصطلاحات پیدا کی ہیں جو سب کی زبان پر چڑھ گئی ہیں۔ اس لیے ان کا بیان ضروری ہے۔ اِس نظریے کی سب سے مشہور اصطلاح ''بعد رابع یعنی چوتھی جہت" ہے۔ آئن سٹائن سے پہلے صرف تین ابعاد تسلیم کی جاتی تھیں۔ لمبائی، چوڑائی، اونچائی یا موٹائی۔ آئن سٹائن نے بتایا کہ کسی چیز کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے صرف تین ابعاد کو دیکھنا کافی نہیں، بلکہ یہ بھی دیکھنا ضروری ہے کہ وہ کس جگہ ہے اور کس وقت وہاں ہے۔ کیوں کہ زمان و مکان کی تبدیلی سے چیز کی نوعیت بدل جاتی ہے زمان و مکان کو ملا کر اسے چوتھے ''بُعد'' یا چوتھی جہت کا نام دیا گیا ہے۔ پھر آئن سٹائن نے یہ بھی کہا ہے کہ ہر چیز میں زمان و مکان بیک وقت داخل ہوتے ہیں اور اُس کے وجود میں شریک رہتے ہیں اس لیے زمان و مکان حقیقت کا لازمی جزو ہیں۔ اس اصول کو ''زمانی و مکانی تسلسلSpace Time Continuun'' کہتے ہیں ۔ اسی اصول سے ظاہر ہے کہ نئی سائنس زمان و مکان میں گرفتار ہے اور ''لاتعیّن'' تک پُہنچنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

اگر ''نظریہ اضافیت'' کو عام الفاظ میں سمجھنا چاہیں تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک چیز جو ایک جگہ اور ایک وقت میں صحیح ہے وہ دوسری جگہ اور دُوسرے وقت میں غلط ہوگی مثلاً جو اقلیدس یونانیوں کے زمانے سے

چلی آ رہی ہے وہ ہموار سطح یعنی زمین پر تو درست ہے لیکن خلا میں غلط ہے کیوں کہ خلا خم دار ہے [خلا کے خم دار curvature of the Space ہونے کا اُصول بھی آئن سٹائن نے نکالا ہے]۔ اسی طرح عام زندگی میں تو دو اور دو کا مجموعہ چار ہی ہوتا ہے لیکن دوسرے حالات میں ممکن ہے کہ یہ مجموعہ تین یا پانچ ہو جائے۔ ٹھیٹ ریاضی اور طبیعیات میں آئن سٹائن کے نظریات کا جو بھی مطلب ہو اس سے عمومی طور پر یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حق یا صداقت کوئی مستقل اور قائم بالذات چیز نہیں، بلکہ اضافی چیز ہے اور زمان و مکان کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ آئن سٹائن کے نظریات سے لازمی طور پر یہ جو تاثر پیدا ہوتا ہے، اس نے موجودہ زمانے کی زندگی میں بہت کچھ انتشار پیدا کیا ہے۔

بیسویں صدی کی سائنس میں ایسی ہی اہمیت پلانک (Max Planck) کے نظریے (Quantum Theory) کی ہے۔ فی الجملہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ توانائی کی حرکت میں تسلسل نہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ سڑک پر موٹر کار جا رہی ہے، دو منٹ تک تو نظر آتی ہے، پھر یکایک غائب ہو جاتی ہے، پھر نظر آنے لگتی ہے، پھر غائب ہو جاتی ہے۔ یہاں مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جتنی دیر موٹر نظروں سے غائب رہی وہ کہاں چلی گئی تھی؟ ایک عام آدمی کو یہ نظریہ سُنایا جائے تو وہ سوچنے پر مجبور ہو جائے گا کہ میں زندہ بھی ہوں یا نہیں۔ چنانچہ موجودہ زمانے کی زندگی کو ہیبت ناک بنانے میں اور قتل و غارت گری کرنے میں اس نظریے کو بھی خاصا دخل ہے۔ بعض لوگوں نے اس نظریے کو رُوح اور خُدا کے وجود کی دلیل سمجھا ہے۔ اور ہمارے یہاں تو بعض لوگوں نے تصوف کے مسئلے ''تجدّدِ امثال'' کو اسی نظریے کی مدد سے ثابت کیا ہے۔ لیکن بعض تصوّرات کی ظاہری مشابہت کے باوجود دین کو سائنس کے ذریعے مدد پہنچانے کی ہر کوشش آخر میں دین کے لیے مضر ہوگی کیوں کہ دین کا انحصار طبیعیات پر نہیں ہے۔

اُنیسویں صدی تک عموماً سائنس دان یہ کہتے تھے کہ مادہ فنا نہیں ہو سکتا اس لیے وہ قیامت کے عقیدے پر ایمان لانے کو تیار نہیں تھے لیکن نئی سائنس میں ایک اصول دریافت ہوا ہے جس سے قیامت پر یقین آسان ہوگیا ہے۔ اس اصول کا نام The Second Law of Thermodynamics ہے۔ Thermodynamics حرارت اور توانائی کا مطالعہ کرتا ہے۔ اس کے تین قوانین مشہور ہیں۔ ''پہلا قانون'' تو اوپر بیان ہو چکا۔ توانائی کی بقا کا اصُول یعنی کسی مستقل نظام کے اندر توانائی نہ تو پیدا کی جا سکتی ہے اور نہ فنا کی جا سکتی ہے۔ دوسرا قانون یہ ہے کہ توانائی ہے تو ''کام کرنے کی صلاحیت'' لیکن کام کرتے کرتے توانائی ایک تخریبی قوت بن جاتی ہے اور انتشار پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ بعض سائنس داں کہتے ہیں کہ ایک دن ایسا آئے گا

جب کائنات اپنی توانائی سے کام نہیں لے سکے گی اور منتشر ہو جائے گی۔ اس نظریے کو Heat Death of the Universe کہتے ہیں۔ لیکن کائنات کے اس طرح فنا ہونے کا انحصار اس بات پر ہے کہ کائنات ایک "ہر طرف سے بند نظام (Closed system)" ہے یا نہیں۔ اس نظریے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ "حیات" خود اپنے آپ کو ہلاک کرتی ہے۔ یہ اُن نظریات میں سے ہے جنھوں نے بیسویں صدی کے انسان کے ذہن پر ایک مستقل دہشت بٹھادی ہے اور انسان کو اپنی زندگی بے معنی نظر آنے لگی ہے۔ امریکہ میں جتنے قتل اور خود کشی کی وارداتیں ہوتی ہیں، ان کے پیچھے یہ نظریہ بھی ہے جب "زندگی" اور "کائنات" ہی خود کشی پر تلی ہوئی ہو تو فرد کی زندگی کے کیا معنی اور اس کی کیا قدر و قیمت ہے۔

اُوپر جتنے نظریات بیان ہوئے ان کا تعلق طبیعیات سے تھا۔ علاوہ ازیں فلکیات میں بھی بہت سے نظریے نکلے ہیں۔ مگر وہ سب قیاس آرائی سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ بطلیموسی نظام کے مطابق کائنات محدود تھی۔ کوپر نیکس نے لامحدود کائنات کا تصور پیش کیا آگے چل کر پھر محدود کائنات کا نظریہ آگیا۔ ابھی تک کوئی حتمی فیصلہ نہیں ہوسکا کہ کائنات محدود ہے یا لامحدود۔ پھر ایک اختلاف اور ہے۔ یہ تو خیر طے ہو گیا کہ کائنات ایک نہیں، بلکہ بہت سی کائناتیں یا ہمارے نظام شمسی کی طرح کے بہت سے نظام موجود ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ یہ عظیم تر کائنات:

١: جتنی ہے ہمیشہ سے اتنی ہی رہی ہے اور ہمیشہ اتنی ہی رہے گی یا

٢: بڑھتی جارہی ہے؟

٣: یا گھٹ رہی ہے؟

سائنس داں اس معاملے میں بھی کوئی فیصلہ نہیں کرسکے، روز رائے بدلتی ہے۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ کائنات کس طرح وجود میں آئی۔ یہاں بھی مختلف نظریے ہیں۔

١: مادے کے سکڑنے سے کائنات صورت پذیر ہوئی۔

٢: ایک بڑے دھماکے کے ساتھ مادہ ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا، اور ان ٹکڑوں کے انجماد سے کائنات بنی۔ اس نوع کے مختلف نظریے ہیں۔

یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کوئی نئی کائنات بن رہی ہے یا نہیں۔ اور یہ مسئلہ بھی درپیش ہے کہ کائنات ختم ہوگی یا نہیں۔ بہر حال واضح جواب کسی مسئلے کا موجود نہیں۔ سائنس داں اس امید میں بیٹھے ہیں کہ جب انسان سیاروں میں پہنچے گا تو شاید یہ مسئلے حل ہو جائیں گے۔

بیسویں صدی کے افکار کے اس جائزے کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر مذہب پر ہر طرف سے اتنے حملے ہو رہے ہیں تو عیسوی کلیسا کیا کر رہا ہے؟ پروٹسٹنٹ کلیسا کا معاملہ تو صاف ہے پروٹسٹنٹ مذہب اور جدیدیت شروع سے ایک دوسرے کے ساتھ چلے ہیں۔ چنانچہ پروٹسٹنٹ مذہب تو دراصل مذہب ہی نہیں البتہ رومن کیتھلک کلیسا مذہب کی مدافعت کی کوشش کرتا رہا ہے۔ لیکن اب یہ کلیسا بھی جدیدیت سے دبتا چلا جا رہا ہے اور آہستہ آہستہ جدیدیت کے مطالبے تسلیم کرتا جا رہا ہے۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد سے پروٹسٹنٹ فرقے کے ماہر دینیات تو بالعموم اور بعض رومن کیتھلک بھی اپنے مذہب کو نئے فلسفوں اور سائنس کے نئے نظریوں کے سانچے میں ڈھالتے چلے جا رہے ہیں، اور ایک دوسرے سے بازی لے جانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اس طرح عیسائیوں کے بنیادی عقائد تک ہر سال بدل رہے ہیں اور دس سال کے اندر مغرب میں کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہے گی جسے رعایتاً بھی مذہب کا نام دیا جاسکے۔ ان نئے عیسوی مفکرین کے خیالات سے ہمارے بعض نوجوان بھی متاثر ہو رہے ہیں، اور اسلام کو بھی یہی رنگ دینا چاہتے ہیں۔ بلکہ یہاں تک دعوی کر رہے ہیں کہ نئی سائنس اور نئے فلسفوں نے جتنے خیالات پیش کیے ہیں وہ نعوذ باللہ عین اسلام ہیں بہر حال اللہ اپنے دین کی حفاظت کرے گا۔

سگمنڈ فرائیڈ کا نفسیاتی الحاد

معروف ماہر نفسیات سگمنڈ فرائیڈ Sigmund Fried تحلیل نفسی کا خالق ہے۔ وہ 1856ء میں چیک ریپبلک میں پیدا ہوا اور 1939ء میں برطانیہ میں فوت ہوا۔ فرائیڈ یہودی گھرانے میں پیدا ہوا تھا لیکن بعدازاں ملحد ہو گیا، تاہم یہودی رعونت اس کے اندر مرتے دم تک موجود رہی۔ فرائیڈ نے خدا کے تصور کو باپ کا متبادل قرار دیا ہے اور کہا کہ انسان نے باپ کے تصور کو ہی معروضیت دے کر اسے الوہیت کے مقام پر بٹھا دیا اور پھر اس کی پرستش کرنے لگ گیا لہٰذا مذہب ایک فریب ہے۔ فرائیڈ کو اس کے نظریہ ایڈی پس کمپلیکس کی وجہ سے شہرت حاصل ہوئی جس کے مطاق ایک نو مولود معصوم بچے کی اپنی ماں کے ساتھ محبت کی وجہ یہ ہے کہ بچہ ماں کے ساتھ ناجائز تعلق قائم کرنا چاہتا ہے لیکن چونکہ ایسا کر نہیں سکتا لہٰذا وقت کے ساتھ ساتھ اس کی یہ "جنسی خواہش" "ماں کی محبت" میں بدل جاتی ہے۔ فرائیڈ کی شہرت کی دوسری وجہ مذہب کو ٹوٹم ازم Totemism کی ترقی یافتہ شکل قرار دینا ہے۔ اس نے ٹوٹم قبائل کا جائزہ تحلیل نفسی کی روشنی میں لیا اور اس نتیجے تک پہنچا کہ ابتداء میں انسان نے اپنے باپ کو قتل کر دیا تھا لیکن بعدازاں احساس جرم کی وجہ سے بیٹے کے دل میں باپ کی محبت دوبارہ جاگ گئی لہٰذا اس نے ایک جانور کو باپ کا نعم البدل مان

کر اسے تقدس دے دیا۔ یہی مقدس جانور رفتہ رفتہ الوہیت کے مقام تک پہنچا دیا گیا اور ایک لامحدود طاقت کے حامل، ایک مابعد الطبیعیاتی خدا کا تصور پیدا ہوا۔

فرائیڈ نے متعدد کتب اور مضامین تالیف کئے جن میں سے چند اہم یہ ہیں؛

1۔ The Interpretation of Dreams, 1899

2۔ The Future of an Illusion, 1927

3۔ Moses and Monotheism, 1939

4۔ Totem and Taboo, 1913

اگرچہ انسانی تشخص کوئی ایسی شے نہیں ہے جسے مختلف حصوں اور ٹکڑوں میں تقسیم کیا جا سکے تاہم اس کی نوعیت کو صحیح طور پر سمجھنے کیلئے فرائیڈ نے انسانی شخصیت کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے جو محض نظری طور پر منقسم ہیں۔ اس نے انسانی ذہن کو جن تین حصوں میں تقسیم کیا وہ یہ ہیں؛

1۔ لاشعور The Id

2۔ تحت الشعور Ego

3۔ شعور Super Ego

لاشعور کی دریافت کو فرائیڈ کا سب سے بڑا کارنامہ قرار دیا جاتا ہے۔ تاہم اس کا اصل کارنامہ لاشعور کی دریافت نہیں کیونکہ اس سے پہلے بھی کئی فلسفیوں مثلاً شوپنہاور، لائبنیز اور چند شاعروں نے اس کا تذکرہ کیا ہے۔ فرائیڈ کا اصل کارنامہ لاشعور کا سائنسی مطالعہ اور اس سے اخذ کئے گئے نتائج ہیں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم کوئی بات یاد کرنا چاہیں تو لاکھ کوشش کے باوجود یاد نہیں آتی اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ وہی بات بغیر کوشش کئے اچانک یاد آ جاتی ہے۔ یہی امر فرائیڈ کی تحقیقات کا نقطہ آغاز ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذہن انسانی تین حصوں میں منقسم ہے جس میں خارج سے آنے والی معلومات سب سے پہلے شعور کے خانے میں داخل ہوتی ہے اور پھر تحت الشعور سے ہوتی ہوئی لاشعور کے گودام میں جا کر محفوظ ہو جاتی ہے، لاشعور اس کے نزدیک ایک گودام ہے۔ فرائیڈ کے مطابق روزمرہ کے تجربات کا اکثر و بیشتر حصہ تحت الشعور یا لاشعور میں چلا جاتا ہے۔ کچھ واقعات اور تجربات تحت الشعور میں جا کر وقتی طور پر پوشیدہ ہو جاتے ہیں لیکن ہم حسب ضرورت انہیں اپنی مرضی سے شعور میں طلب کر سکتے ہیں لیکن بہت سے واقعات و تجربات ابطانRepressionکے ذریعے لاشعور میں چلے جاتے ہیں اور انہیں صرف کسی مخصوص طریقہ کار کے تحت ہی شعور کی سطح پر ابھارا جا

سکتا ہے۔ فرائیڈ کا خیال تھا کہ ایک ابتدائی لاشعور Primary Unconscious بھی ہوتا ہے جو کبھی بھی اور کسی بھی صورت میں اپنا اظہار نہیں کرتا۔ اس ابتدائی لاشعور کو وہ اِڈ The Id کا نام دیتا ہے چنانچہ اِڈ انسانی شخصیت کا عمیق ترین، غیر واضح اور کلیتہً لاشعوری حصہ ہے جس کی نامعلوم گہرائیوں تک شعور کی کرنیں کسی بھی صورت میں نہیں پہنچ سکتیں۔ اِڈ تمام نفسی و طبعی میلانات، جنسی و جبلی رجحانات اور حیاتی توانائی کا منبع و مصدر ہے۔ اِڈ کی سرکش قوتیں کسی اخلاقی ضابطے، مذہبی اصول، یا سماجی و سیاسی قانون سے واقف نہیں۔ یہاں مکمل انتشار اور نراج کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ یہاں کی ہر خواہش اور جبلت کا صرف ایک ہی مقصد ہے اور وہ ہے فوری تکمیل۔ اسی لئے اِڈ کی توانائی کو آزاد توانائی کہا جاتا ہے اور یہ توانائی اصول لذت کے تابع ہے۔ اِڈ خارجی دنیا سے قطعاً منقطع ہے۔ مرور زمانہ سے اس کے اندر کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ یہ حیوانی اور حیاتی توانائی کا ایسا سرچشمہ ہے جو عضویہ کو آمادہ عمل کرتا ہے۔(370)

اِڈ کے برعکس ایغو وہ دیدہ بینا اور خضر راہ ہے جو ماحول کی سختی، گرمی اور سماجی حقائق کی اونچ نیچ کے پیش نظر اِڈ کی رہنمائی کرتا ہے۔ ایغو کی بدولت انسان ماحول سے مطابقت اختیار کرتا ہے، یہ ایک طرف تو عضویہ کو خطرات سے بچاتا ہے اور دوسری طرف خوراک و جنس کے معاملات میں مناسب رہنمائی کرتا ہے۔ وہ تمام تجربات جنہیں ہم چاہ کر بھی یاد نہیں کر سکتے، کا گودام اِڈ تھی۔ اس کے برعکس ایسے تجربات جنہیں ہم یاد کرنا چاہیں تو فوراً یاد آجاتے ہیں، کا گودام تحت الشعور یا ایغو ہے۔

شعور کے حصہ میں خارج سے تمام مشاہدات موصول ہوتے ہیں اور تحت الشعور سے ہوتے ہوئے لاشعور میں جا کر محفوظ ہو جاتے ہیں۔ یہ مشاہدات، معلومات، کیفیات یا تجربات لاشعور کی گہرائیوں میں گرنے کے بعد دوبارہ اوپر اٹھنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں لیکن تحت الشعور میں عقل و تہذیب اور اخلاق و معاشرت کے قوانین انہیں اوپر نہیں اٹھنے دیتے گویا تحت الشعور ایک نگران ہے جو لاشعور کے تجربات کو باہر آنے سے روکے رکھتا ہے اور جب کبھی یہ باہر آنا چاہیں انہیں واپس دھکیل دیتا ہے لہٰذا لاشعوری کیفیات کے بھونچال لاشعور کے گودام ہی میں طوفان مچائے رکھتے ہیں۔ سادہ لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ تجربات انسان کے لاشعور میں محفوظ ہوتے جاتے ہیں لیکن غیر مناسب اور ایسی تمام کیفیات و خواہشات جنہیں انسان معاشرتی اقدار و تہذیب اور اخلاقیات کے خلاف سمجھتا ہو، کسی کے سامنے بیان کرنے یا ان پر عمل کر گزرنے سے احتراز کرتا ہے۔ یہ تحت الشعور ہی ہوتا ہے جو انسان کی نامناسب خواہشات کو پورا ہونے سے روکے رکھتا ہے۔

سپر ایغو یا مافوق الانا ہماری وہ کیفیات ہیں جن سے ہم ہر وقت آگاہ رہتے ہیں۔ اسے ہم شخصیت کا اخلاقی اور عدالتی شعبہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ کسی لذت کی فوری تکمیل کی بجائے کسی نصب العین یا آدرش کا غماز ہوتا ہے اور انسانی اعمال و افعال کو معیاری و مثالی بنانا چاہتا ہے۔ ہم شخصیت/ذہن کے مذکورہ تینوں خانوں کو ایک مثال سے سمجھ سکتے ہیں۔ بچہ والد کے سامنے کسی شے کے حصول کیلئے ضد کرتا ہے، روتا ہے چلاتا اور تنگ کرتا ہے۔ یعنی وہ خواہش کی فوری تکمیل چاہتا ہے۔ گویا بچہ اِڈ کے زیر اثر ہوتا ہے۔ لیکن والد جب اسے ٹوک دیتا ہے اور رفتہ رفتہ بچہ بڑا ہونے لگتا ہے تو بعض خواہشات کی فوری تکمیل اور والد کو تنگ کرنا کم کر دیتا ہے کیونکہ اس کے تحت الشعور میں یہ بات آ جاتی ہے کہ والد میری فلاں فلاں خواہشات کی تکمیل کر دے گا اور فلاں فلاں خواہشات کو موخر یا رد کر دے گا۔ پھر جب بچہ باشعور ہو جاتا ہے تو گویا اس کے ذہن میں نصب العین بیٹھ جاتا ہے کہ مجھے فلاں خواہش کا اظہار کرتے وقت یہ ضرور غور کر لینا چاہئے کہ والد کی جیب اجازت دیتی بھی ہے یا نہیں، اگر والد کی جیب اجازت نہیں دیتی تو مجھے خواہش کو موخر کر دینا چاہئے کیونکہ یہ والد پر اضافی بوجھ ڈالنے کے مترادف ہو گا۔

فرائیڈ کے مطابق انسان کے تمام جذبات کا بنیادی ماخذ جنسی جذبہ ہے یعنی تمام انسانی جذبات صرف ایک بنیادی جذبے شہوت سے پیدا ہوتے ہیں۔ تمام جذبات اسی کی بدلی ہوئی شکلیں ہیں۔ محبت، نفرت، خوف، ایثار اور امید وغیرہ کوئی بھی انسانی جذبہ موروثی نہیں ہوتا بلکہ یہ تمام جذبات بچے کی نشو نما کے دوران جنسی جذبے سے پیدا ہوتے ہیں۔ واحد جنسی جذبہ ایسا ہے جو موروثی ہے۔

فرائیڈ نے اپنے دور کے فکری اور علمی حلقوں میں اپنے نظریات سے ایک تہلکہ مچا دیا تھا۔ وہ جس بات کو حق سمجھتا تھا اسے پوری آزادی اور پورے شد و مد سے بیان کرتا تھا۔ اس کا یہ اعلان کہ عصبانیت کے مرض کے اسباب و علل مریض کی غیر متوازن جنسی زندگی میں ہوتے ہیں، دنیا کیلئے بہت چونکا دینے والا ثابت ہوا۔

فرائیڈ لکھتا ہے کہ شروع شروع میں مجھے یہ محسوس ہوا کہ مرض کی علت کا سراغ ماضی میں لگانا چاہئے۔ یہ کوشش مجھے ماضی میں اور پیچھے طفولیت کے ابتدائی ایام کی طرف لے گئی۔ پہلے میں نے بچے کی خود شہوتی Autoerotic حرکتوں پر توجہ دی لیکن پھر بچے کی بھرپور جنسی زندگی مجھ پر منکشف ہوئی۔ ڈاکٹر نعیم احمد اوڈی پس کمپلیکس کو یوں بیان کرتے ہیں کہ اس میں شک نہیں کہ بچے میں جنسیت کی وہ شدت نہیں ہوتی جو جوانی میں جنسی غدودوں کے فعال ہونے کے بعد ہوتی ہے۔ نہ ہی بچے کی جنسیت کا کوئی ہدف یا معروض ہوتا ہے۔ بچہ اپنے مختلف اعضاء سے لذت حاصل کرتا ہے۔ سب سے پہلا عضو منہ ہے جس سے وہ

لذت حاصل کرتا ہے کیونکہ اس سے وہ دودھ پیتا ہے۔ جب بچہ دودھ پی چکنے کے بعد انگوٹھا چوستا ہے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کے انگوٹھا چوسنے کا محرک بھوک ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ انگوٹھا چوسنے سے ایک قسم کی لذت حاصل کر رہا ہے جو کہ فرائیڈ کے نقطہ نظر سے ابتدائی جنسی محرک ہے۔ جب وہ کچھ بڑا ہوتا ہے تو اپنے عضو تناسل کو پکڑنے سے لذت حاصل کرتا ہے۔ یہ شفہیOral، مبرزیAnal اور تناسلی Genital ادوار ہوتے ہیں۔ فرائیڈ کے نزدیک لاشعور کا بنیادی محرک لذت کوشی ہے جسے اس نے بعد ازاں اِڑ کے اصول لذت کا نام دیا تھا۔ وہ اصول لذت کی لبیدوLibidoکے دو محرکات تحفظ ذات اور اشاعت ذات کے حوالے سے تشریح کرتا ہے۔ تحفظ ذات کے تحت بھوک، خطرے سے بچاواور ادعائے ذات جیسے رجحانات کو یکجا کرتا ہے۔ اشاعت ذات کے تحت جنس اور لذت کوشی کے رجحانات آ جاتے ہیں۔ ان محرکات کے برعکس ایغو کے محرکات ہیں جو کہ مزاحمتی قوت کا درجہ رکھتے ہیں۔ اس طرح لاشعور کی زندگی لبیدو کے محرکات اور ایغو کے محرکات کی باہمی کشمکش سے عبارت ہے۔ تحلیل نفسی کا رجعی سفر شعوری علامات سے شروع ہوتا ہے اور بچپن کے حالات و واقعات سے ہوتا ہوا عہد طفولیت کی جنسیت پر آ کر ختم ہوتا ہے۔ بالکل ابتداء میں بچے کی جنسیت غیر واضح اور غیر متعین ہوتی ہے۔ اسے خود شہوتی کا نام دیا جا سکتا ہے۔ بچہ اپنے ہی بعض افعال و اعمال سے لذت حاصل کرتا ہے لیکن پیدائش کے بعد چند سال کے اندر اندر اس کی جنسیت باقاعدہ ایک معروض یا ہدف سے وابستہ ہو جاتی ہے۔ لڑکے کیلئے یہ معروض ماں بنتی ہے اور لڑکی کیلئے باپ۔ اس طرح بچے کی غیر متعین اور غیر واضح لبیدو معین اور وابستہ ہو جاتی ہے۔ لڑکے کے معاملے میں تو یہ واضح طور پر ماں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ بچہ باپ سے نفرت کرنے لگتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ باپ سے ڈرتا بھی ہے۔ ایک طرف وہ باپ کا وجود برداشت نہیں کر پاتا تو دوسری طرف خود باپ جیسا بننا چاہتا ہے۔ فرائیڈ نے ماں پر لبیدو کے مرکوز ہو جانے کے نفسیاتی عمل کو اوڈیپس الجھاوOdeipus Complexکا نام دیا ہے۔ وہ لڑکے کی مناسبت سے لڑکیوں کے لئے الیکٹرا الجھاوElectra Complexوضع کرتا ہے جس میں ان کی لبیدو کا مرکز باپ بن جاتا ہے لیکن وہ کہتا ہے کہ لڑکیوں کی یہ تشبیتFixationاگرچہ خاصی شدید اور نسبتا دیرپا ہوتی ہے تاہم اتنی ڈرامائی نہیں ہوتی جتنی کہ لڑکوں کی ہوتی ہے۔ اوڈیپس صورت حال کے حوالے سے ہی فرائیڈ دو صنفی رجحانات کا ذکر کرتا ہے۔ بچہ ماں کے سامنے مردانہ رجحانات کا اظہار کرتا ہے اور باپ کے سامنے زنانہ رجحانات کا۔ یہ صورت حال اس وقت بہت پیچیدہ ہو جاتی ہے جب معکوس رجحان کے تحت ہم صنفی یا ہم جنس رویہ جڑ پکڑنے لگتا ہے۔[371]

"فرائیڈ کے نظریہ کے مطابق بچہ پیدائش سے قبل ہی جذبہ شہوت جنسی سے

سر شار ہوتا ہے۔ پیدائش کے بعد اسی جذبہ کے تحت وہ اپنی ماں کی طرف راغب ہوتا ہے اور ماں کے ساتھ ناجائز جنسی تعلق استوار کرنا چاہتا ہے لیکن چونکہ ابھی وہ اس کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے رفتہ رفتہ شہوت کا جذبہ ماں کی محبت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ادھر بچہ باپ کو اپنا رقیب دیکھ کر اس سے نفرت کرنے لگ جاتا ہے یوں غصہ اور نفرت کے جذبات جنم لیتے ہیں۔"(372)

فرائیڈ نے اپنی تھیوری آف ریلیجن کی بنیاد ان تحقیقات پر رکھی جو اس نے آسٹریلیا کے وحشی قبیلوں کے حوالے سے کی تھی۔ ان وحشی قبائل کے ہاں رائج جن دو تصورات نے فرائیڈ کی نفسیات کی تشکیل کی ان میں سے ایک ٹوٹم Totem ہے اور دوسرا ٹیبو Taboo۔ ٹوٹم ازم اور ٹیبو کی اصطلاحات کا درست ترجمہ تو ممکن نہیں البتہ ان کا مفہوم کچھ یوں ہے کہ ٹوٹم سے مراد وہ جانور تھے جنہیں یہ قبائل پوجا کرتے تھے اور ٹیبو سے مراد وہ سماجی قوانین تھے جو ان قبائل کے ہاں رائج تھے۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ ٹوٹم ایک وحشی قبیلے کا "خدا" تھا اور ٹیبو "مذہبی احکامات یا شریعت"۔ ٹیبو یعنی وحشی قبائل کے سماجی قوانین میں سے جن قوانین نے فرائیڈ کی توجہ حاصل کی وہ یہ تھے کہ وحشی ہونے کے باوجود یہ لوگ زنا بالمحرمات کو سخت حرام قرار دیتے تھے اور اس کی سزا موت تھی۔ ایک ٹوٹم کے ماننے والوں کے درمیان شادیاں بھی سخت حرام تھیں۔ ایسے تمام قوانین کو ٹیبو قرار دیا جاتا تھا۔ جہاں تک ٹوٹم کا تعلق ہے تو اس کا معاملہ ذرا وضاحت طلب ہے۔

ان وحشی قبائل میں عموما ٹوٹم کوئی جانور ہوتا ہے جو حلال ،بے ضرر، وحشی اور خطرناک ہو سکتا ہے۔ کبھی کبھار کوئی پودا یا درخت یا کوئی فطری مظہر مثلا بارش بھی ٹوٹم کی حیثیت اختیار کر سکتی ہے۔ ٹوٹم کا اس ذات یا برادری یا قبیلے کے ہر فرد کے ساتھ ایک ہی جیسا تعلق ہوتا ہے۔ ٹوٹم قبیلے کا جد امجد سمجھا جاتا ہے اور ساتھ ہی وہ قبیلے کا محافظ اور نگران بھی سمجھا جاتا ہے۔ دوسری طرف قبیلے والوں کا یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ ٹوٹم کو ذبح نہ کریں اور اس کا گوشت کھانے سے ہر ممکن گریز کریں۔ کسی بھی نسل کا محض ایک جانور ٹوٹم نہیں ہوتا بلکہ اس نسل کا ہر جانور ٹوٹم ہوتا ہے اور اس نسل کے ہر جانور کیلئے ایک ہی رویہ رکھا جاتا ہے۔ مثلاً اگر بکری کسی قبیلے کا ٹوٹم ہے تو صرف ایک مخصوص بکری ہی ٹوٹم نہیں بلکہ تمام بکریاں ٹوٹم کہلائیں گی اور یکساں طور پر مقدس ہوں گی۔ قبیلے کے ہر فرد کیلئے ٹوٹم ہر سماجی اور اخلاقی فرض کی بنیاد ہے۔ ٹوٹم کا رشتہ ہر طرح کی سماجی رکنیت حتی کہ خونی رشتوں پر بھی فائق ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں ٹوٹم وحشی قبائل کا خدا ہے۔

فرائیڈ نے ٹوٹم اور ٹیبو کا تجزیہ اپنے تحلیل نفسی کے طریقہ کار سے کیا اور کہا کہ ٹوٹم ازم تمام مذاہب کی

بنیاد ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ٹوٹم ازم قدیم مذہب کی اصل ہے، مختلف مذاہب اسی کی بدلی ہوئی شکلیں ہیں۔ خدا ٹوٹم ہی کی جدید شکل ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ٹوٹم ازم کی بنیاد کیسے پڑی اور ٹیبو کیسے وجود میں آیا؟ فرائیڈ اس کا جواب تحلیل نفسی طریقہ کار سے دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ٹوٹم ازم یا جدید مذاہب کی اصل بنیاد فادر کمپلیکس Father Complax ہے گویا خدا باپ کا نعم البدل ہے البتہ باپ اور خدا میں فرق یہ ہے کہ خدا کسی مذہب کے پیروکاروں کا اجتماعی باپ ہے۔ فرائیڈ مذہب کو فریب Illusion قرار دیتا ہے۔ فرائیڈ نے ٹوٹم ازم کی تحقیق کے نتائج کا اطلاق تمام مذاہب، خصوصا یہودیت اور عیسائیت پر کر دیا جس نے یورپی سماج پر گہرے اثرات مرتب کیئے۔ ٹوٹم ازم اور مذہب کی ابتداء کو فرائیڈ نے یوں بیان کیا ہے؛

> "اب اس مرحلے پر اگر ہم ڈارون کی تحقیق اور تحلیل نفسی کے نتائج کو مربوط کریں تو الگ الگ اور بکھرے ہوئے حقائق سے ایک مبسوط، متحد اور مکمل تصویر سامنے آتی ہے جسے ہم اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ ابتدائی ادوار میں انسان چھوٹے چھوٹے گروہوں یا جتھوں کی شکل میں رہتا تھا جس میں تمام عورتیں ایک نہایت ہی تنومند، طاقتور اور ظالم باپ کے تصرف میں ہوتی تھیں۔ باپ اپنے بیٹوں کو حریف گردانتے ہوئے نوجوانی ہی میں بے دخل کر دیتا تھا تاکہ وہ ان عورتوں کی جانب نظر نہ اٹھا سکیں۔ ایک دن در بدر بھٹکتے ہوئے ان بھائیوں نے متحد ہو کر اس بے رحم باپ کو مار ڈالا اور اسے کچا چبا گئے تاکہ اس استبدادی پدری نظام کا خاتمہ کر سکیں۔ اسے کھانے سے وہ خود بھی اس کی طاقت میں شریک بن گئے۔ ٹوٹم ضیافت جو غالبا نوع انسان کا سب سے پہلا تہوار ہے اسی یادگار جرم کا اعادہ ہے جس نے متعدد اداروں کی بنیاد رکھی جن میں سماجی تنظیم، اخلاقی پابندیاں اور مذہب شامل ہیں۔

یاد رہے کہ بھائیوں کا گروہ باپ سے شدید نفرت کرتا تھا کیونکہ اس کا وجود ان کے حصول طاقت و لذت کے درمیان حائل تھا لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ اس سے محبت بھی کرتے تھے اور اسے سراہتے بھی تھے۔ جب انہوں نے اس سے نجات پالی، اپنی نفرت کی آگ کو ٹھنڈا کر لیا اور اس کی جگہ لینے میں کامیاب ہو گئے تو وہ سوئی ہوئی محبت جاگ اٹھی اور اس نے اپنا اظہار احساس جرم کی صورت میں کیا اور اس طرح مردہ باپ زندہ باپ سے زیادہ طاقتور (مقدس) ہو گیا۔ چنانچہ وہ تمام باتیں جن سے باپ منع کیا کرتا تھا وہ بیٹوں نے از خود

اپنے لئے ممنوع (حرام) قرار دے دیں۔ یہ کوئی حیرت انگیز نظریہ نہیں۔ ایسا آج بھی ہوتا ہے، تحلیل نفسی میں ہم اسے موخر اطاعت کا نام دیتے ہیں۔ اپنے جرم کی تلافی کیلئے انہوں نے ٹوٹم کی ہلاکت کو حرام قرار دے دیا جو اب باپ کا متبادل تھا۔ اپنے گناہ کے ثمر سے خود کو محروم کرنے کیلئے وہ ان تمام عورتوں سے بھی دستبردار ہو گئے جن کی خاطر انہوں نے باپ کو ہلاک کیا تھا۔ اس پسری احساس جرم نے ٹوٹم کے دو بنیادی ٹیبوز کو جنم دیا جو ایڈی پس کمپلیکس کی دو دبی ہوئی خواہشات سے مطابقت رکھتے ہیں۔ انسان کا ابتدائی ترین سماج صرف ان دو جرائم ہی سے واسطہ رکھتا تھا اور انہی کا مواخذہ کرتا تھا۔

ٹوٹم ازم کے دونوں ٹیبوز جن کی بنیاد پر انسانی اخلاقیات کی عمارت تعمیر ہوئی، نفسیاتی درجے میں یکساں نہیں ہیں۔ ان میں سے پہلا قانون جو ٹوٹم جانور کی حفاظت پر مبنی ہے، خالصتاً جذباتی ہے کیونکہ باپ کو ہلاک کیا جا چکا ہے اور عملاً اس فعل کا کوئی ازالہ نہیں۔ لیکن زنا بالمحرمات کی ممانعت کا قانون مضبوط عملی بنیادوں پر استوار ہے۔ وہ اس طرح کہ جنسی خواہشات انسانوں کو متحد نہیں بلکہ جدا کرتی ہیں۔ اگرچہ بھائیوں نے باپ کی طاقت ختم کرنے کیلئے گروہ بندی کی تھی لیکن عورتوں کے معاملے میں وہ ایک دوسرے کے حریف تھے۔ ان میں سے ہر کوئی باپ کی طرح یہ خواہش کر سکتا تھا کہ تمام عورتیں اس کی ملکیت میں ہوں۔ اس طرح یہ نئی تنظیم آپس میں لڑ کر ہی ختم ہو سکتی تھی کیونکہ ان میں سے کوئی ایک بھی اتنا طاقتور نہ تھا کہ باقی سب کو ختم کر کے باپ کی جگہ لے سکتا۔ چنانچہ زندہ اور باقی رہنے کیلئے بھائیوں کے پاس دوسرا اور کوئی راستہ نہ تھا ماسوائے اس کے کہ وہ تمام خواتین سے دستبردار ہو جائیں۔ اس طرح انہوں نے اس تنظیم کو مضبوط بنانے کو ترجیح دی جس نے انہیں طاقت عطا کی تھی۔ ہم نے یہ بھی دیکھا کہ ٹوٹم اس مذہب کا جدامجد بھی ہے۔ مذہب اس کے پہلے ٹیبو سے وجود میں آیا جس میں ٹوٹم جانور کی ہلاکت سے منع کیا گیا تھا۔ یہ جانور بھائیوں کیلئے باپ کا متبادل تھا اور اس سے کئے جانے والے مشفقانہ سلوک سے وہ اپنے احساس جرم کا اظہار کرنا چاہتے تھے۔ اپنے تکلیف دہ احساس جرم کو کم کرنے کیلئے وہ باپ سے سمجھوتہ کرنا چاہتے تھے۔ نتیجتاً جانور ان سے ان تمام چیزوں کا وعدہ کرتا تھا جو بچے باپ سے چاہتے ہیں مثلاً تحفظ، محبت، توجہ، لاڈ اور پیار وغیرہ۔ جواباً بیٹے یہ عہد کرتے تھے کہ وہ باپ کی زندگی کا تحفظ کریں گے اور اس فعل کو نہیں دہرائیں گے جس سے انہوں نے اپنے حقیقی باپ کی زندگی ختم کی تھی۔ ٹوٹم ازم گویا خود کو فراہم کیا جانے والا یہ جواز ہے کہ اگر ہمارا باپ بھی ہم سے ٹوٹم جیسا برتاو کرتا تو ہم بھی یقیناً اس سے ایسا سلوک نہ کرتے۔ اس طرح ٹوٹم ازم حالات کو معمول پر لانے اور اس واقعے کو فراموش کرنے کا باعث بنا جو اس کے قیام کا باعث بنا تھا۔

تاہم ایسے مزید خدوخال ابھرتے رہے جنہوں نے مذہب کی ساخت اور ماہیت پر گہرے اور مستقل اثرات مرتب کئے۔ ٹوٹم مذہب پسری احساس جرم کی پیداوار ہے جس میں باپ کو موخر اطاعت سے خوش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ بعدازاں ظہور میں آنے والے تمام مذاہب بھی اسی قضیے کے حل کی کوششیں ہیں۔ ان میں فرق صرف ان تہذیبی ادوار کا ہے جن میں یہ پیدا ہوئے یا رسمی عبادات کے مختلف طریقے جو انہوں نے اپنائے لیکن اصلا یہ سب اسی ہیبت ناک واقعے کا ردعمل ہیں جس نے تہذیب کی بنیاد رکھی اور جس نے اپنے وقوع سے آج تک انسان کو ایک لمحے کا چین نہیں لینے دیا۔

تاہم ٹوٹم ازم کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جو آج تک تبدیلی کے بغیر جدید مذہب میں جوں کا توں موجود ہے۔ وہ ہے "دورخے جذبات کی باہمی کشمکش"۔ وہ دورخا رویہ جو فادر کمپلیکس کا بنیادی جزو ہے ٹوٹم ازم اور مذہب میں بھی بدرجہ کمال موجود ہے۔ ٹوٹم مذہب میں صرف احساس جرم اور ازالے کی سعی ہی نہیں ہے بلکہ اس میں باپ پر غالب آنے کا تفاخر بھی شامل ہے۔ فتح یاب ہونے کے اسی اطمینان اور تفاخر نے ٹوٹم ضیافت کے تہوار کو جنم دیا جس میں پابندیاں وقتی طور پر معطل ہو جاتی ہیں اور موخر اطاعت کو کچھ دیر کیلئے پس پشت ڈال دیا جاتا ہے۔ چنانچہ باپ کے قتل کے جرم کو بار بار دہرانا ٹوٹم جانور کی قربانی کی شکل میں مذہبی فریضہ قرار دے دیا جاتا ہے۔ بہر کیف وقت کے ساتھ رسم کی ظاہری شکل تبدیل ہونا اس کے مفہوم کو بھول جانا معمول کی بات ہے لیکن یہ امر خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ پسری بغاوت ترقی یافتہ مذاہب میں مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتی رہتی ہے گو کہ وہ کیسے ہی بھیس اور بدلی ہوئی صورت میں کیوں نہ ہو۔ (۔۔۔) اس تمام بحث سے مندرجہ ذیل تین نتائج اخذ کئے گئے ہیں؛

1۔ معاشرہ مشترکہ جرم کے وجود میں نتیجے میں آیا

2۔ مذہب کی بنیاد احساس جرم سے اٹھائی گئی

3۔ اخلاقیات کا معیار جزوی طور پر معاشرے کی اشد ضروریات اور جزوی طور پر ان عوامل پر ہے جو احساس جرم کا فطری تقاضا ہیں۔"(373)

وہ مزید لکھتا ہے؛

"جیسے جیسے وقت گزرتا گیا جانوروں کا تقدس ختم ہوتا گیا اور قربانی کا تعلق ٹوٹم ضیافت کے ساتھ کم ہوتا گیا۔ قربانی آہستہ آہستہ خدا کے حضور میں نذر یا بھینٹ کی صورت اختیار کر گئی۔ خدا بھی اتنی بلند و بالا اور برتر حیثیت اختیار کر گیا کہ براہ راست

اس تک رسائی انسانی اختیار سے باہر ہو گئی اور اس سے رابطے کیلئے پادری کی ضرورت پیش آنے لگی۔ اس دور میں سماجی منظر نامے پر خدائی بادشاہ (ظل الہی) ظہور پذیر ہوئے اور انہوں نے ریاست میں پدری نظام کو فروغ دیا۔ یہاں پر بعض مزید تبدیلیاں بھی رونما ہوئیں۔ معزول شدہ اور بعد ازاں بحال ہونے والے باپ نے اپنا انتقام بھرپور انداز میں لیا جس کا تحکم اس وقت عروج پر تھا۔ غلام بیٹوں نے بھی صورت حال سے پورا پورا فائدہ اٹھایا اور خود کو احساس جرم سے آزاد کروانے کیلئے قربانی کے ادارے کی اس شکل سے بھی دستبردار ہو گئے جس میں وہ موجود تھا۔ اب وہ اپنی طرف سے قربانی نہیں کرتے تھے بلکہ یہ خدا تھا جو خود قربانی کا تقاضا کرتا تھا اور اس کے قوانین بناتا تھا۔ "(374)

سامی مذاہب کے حوالے سے بھی فرائیڈ کی یہی رائے ہے، وہ کہتا ہے؛

" لیکن کیا اس کہانی کا یہودیت سے کوئی تعلق ہے؟ بظاہر ایسا دیکھائی نہیں دیتالہٰذا اس کیلئے کچھ باتیں مزید بھی سمجھنی پڑیں گی۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ٹوٹم جانور انسان کی شکل اختیار کر گیا، ایسا انسان جس کی پوجا کی جاتی تھی۔ یہ انسان ایک مرتبہ پھر اسی باپ کا رتبہ حاصل کر گیا جس کے پاس لامتناہی اختیارات تھے لیکن اس بار اس کا نام خدا رکھا گیا۔ مذہب حقیقتاً باپ اور بیٹے کے بدلتے ہوئے تعلقات کا نام ہے۔ "(375)

بیسویں صدی میں جو عقلیت پرستی ختم ہوئی ہے تو اس میں بڑا ہاتھ "نئی نفسیات" کا ہے۔ اس دائرے میں سب سے گہرا اثر فرائڈ کا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کے افعال، اقوال اور افکار میں عقل [جزوی] اور شعور کا دخل بہت ہی کم ہے۔ انسان پر اصل میں حکمرانی "لاشعور" کی ہے۔ اس "لاشعور" سے مراد جبلتیں ہیں اور جبلتوں میں بھی سب سے اہم جنسی جبلت (Sex Instinct) یا "جنسی توانائیLibido" ہے۔ انسان کی جتنی بھی ظاہری اور باطنی سرگرمیاں ہیں وہ سب بلاواسطہ یا بالواسطہ جنسیت سے ہی نکلی ہیں اور کسی نہ کسی شکل میں اسی جبلت کا اظہار کرتی ہیں۔ یہاں تک کہ مذہب بھی۔ ۱۹۲۱ء کے قریب فرائڈ نے اپنے نظریات میں ایک بنیادی تبدیلی کی۔ پہلے تو وہ اس مفروضے کی بنیاد پر چلتا تھا کہ انسان لذت (Pleasure) کا طالب ہے اور تکلیف (Pain) سے بچتا ہے۔ لیکن اب اس نے یہ خیال پیش کیا کہ نہ صرف انسان بلکہ ہر جاندار چیز موت کی

طالب ہے اور بے جان بننا چاہتی ہے۔ اپنی تائید میں اس نے عربی کا یہ مقولہ بھی پیش کیا۔ کل شی یرجعُ الیٰ اصلہ یعنی اس کے نزدیک حیات کی اصل عدم ہے اور حیات اپنی اصل کی طرف جانے میں کوشاں رہتی ہے۔ غرضٰ انسانی زندگی سے مراد ہے دو اصولوں کی مسلسل کشمکش۔ ایک طرف جنس یا محبت (Eros) ہے دوسری طرف موت (Thanatos) اور یہ کشمکش آخر فنا پر ختم ہوتی ہے۔

نئی نفسیات میں دوسرا مشہور نام یونگ کا ہے۔ اس نے ''جنسیت" کے مفہوم کو وسعت دے کر ''زندگی کی بنیادی توانائی'' کا مفہوم اس لفظ میں داخل کیا۔ فرائڈ نے جس ''لاشعور'' کا ذکر کیا تھا اس کا تعلق فرد سے ہے۔ یونگ نے ''اجتماعی لاشعور'' دریافت کیا جس کا مطلب یہ ہے کہ پوری انسانیت کا ایک واحد ''لاشعوری ذہن'' ہے اور یہی ہر انسانی سرگرمی کا منبع و مخرج ہے۔ جو باتیں مختلف مذاہب خدا کی ذات و صفات کے بارے میں کہتے رہے ہیں یا روح کے بارے میں، ان میں سے اکثر یونگ نے ''اجتماعی لاشعور'' کی طرف منتقل کر دی ہیں۔ اسی طرح افلاطون نے جن ''اعیان'' کا ذکر کیا ہے، یونگ انھیں عالمِ مثال سے اتار کر ''اجتماعی لاشعور'' [یعنی نفس] میں لے آیا ہے۔ بلکہ آخر میں تو اس نے یہ کہا ہے کہ ''اعیان'' نامیاتی اجسام کی حیاتیاتی ساخت میں موجود ہیں، یعنی جسمانی اور مادی چیز ہیں۔ فرائڈ تو مذہب کو ایک ''فریب'' اور ''وحشیانہ دور'' کی یادگار سمجھتا تھا۔ یونگ مذہب کا قائل ہے اور اسے ضروری سمجھتا ہے۔ لیکن وحی کو نہیں مانتا، بلکہ یہ کہتا ہے کہ وحی بھی اجتماعی لاشعور کا ظہور ہے۔ عموماً مشہور یہ ہے کہ یونگ کے اثر سے مغرب میں مذہب زندہ ہو رہا ہے۔ ہمارے یہاں بھی بعض لوگ یہی کہہ رہے ہیں لیکن اس کے نظریات انتہائی گمراہ کن ہیں۔ خصوصاً اس وجہ سے کہ اس نے تمام دینی تصورات اور متصوفانہ رموز کی نفسیاتی تشریح کر دی ہے اور اس طرح انھیں یوں مسخ کیا ہے کہ جو لوگ اس کے زیر اثر آئے ہیں ان کے لیے مذہب کو سمجھنا تقریباً ناممکن ہو گیا ہے۔ غرض، نئی نفسیات کے جتنے بھی نظریات ہیں سب کے سب صریح نفس پرستی ہیں اور نفسیات کا مذہب سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ دوسری جنگِ عظیم کے بعد سے تو روس اور امریکا میں یہ رجحان غالب آتا چلا جا رہا ہے کہ جتنے بھی نفسیاتی اور ذہنی عوامل ہیں وہ سب دراصل عضویاتی اور جسمانی عوامل ہیں۔ چنانچہ نفسیات بحیثیت ایک علیحدہ علم کے ختم ہو رہی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ روح کو تو خیر مغرب بھول ہی گیا تھا، اب ذہن یا نفس سے بھی بیگانہ ہوتا جا رہا ہے اور آخر جسم ہی جسم رہ گیا ہے۔

منطقی اثباتیت۔ لسانیاتی الحاد کی تحریک

منطقی اثباتیتLogical Positivism بیسویں صدی کی فکری تحریک ہے جس کا مقصد زبان و بیان سے تمام مابعدالطبیعیاتی جملوں کو نکال باہر کرنا اور ایک ایسی زبان کی تشکیل کرنا ہے جس کے ہر لفظ کا مصداق خارج میں اس حالت میں موجود ہو کہ یا تو اسے حواس خمسہ سے محسوس کیا جاسکے یا منطقی لزوم Logical Necessityکے ساتھ عقلی استدلال سے استخراج کیا جاسکے۔ یعنی منطقی اثباتیوں کے نزدیک صرف وہی جملے قابل قبول اور بامعنی ہیں جن کا مصداق تجربے کی زد میں لایا جاسکے which is verifiable through empirical observation۔ گویا منطقی اثباتیت ایک ایسی تحریک ہے جو خدا اور وحی کو انسانی زندگی کے ساتھ ساتھ زبان و بیان اور جملوں سے بھی باہر نکالنا چاہتی ہے۔

انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا کا مقالہ نگار منطقی اثباتیت کی تعریف میں لکھتا ہے؛

> "(...)characterized by the view that scientific knowledge is the only kind of factual knowledge and that all traditional metaphysical doctrines are to be rejected as meaningless."(376)

کہ منطقی اثباتیت کا امتیازی وصف یہ ہے کہ اس کے نزدیک "العلم" صرف اور صرف وہی ہے جو سائنسی علم ہو یعنی ایسا علم جس کی تصدیق تجربے سے ممکن ہو۔ ایسا علم جس کی تصدیق تجربے سے ممکن نہ ہو اور ہر طرح کی مابعدالطبیعیاتی ڈاکٹرائین یاماورائی تصور وماخذ علم مثلاً وحی اور نبوت، آسمانی ہدایت وغیرہ سب قابل رد اور لایعنی ہیں کیونکہ تجربہ ان کی تصدیق نہیں کرتا۔

منطقی اثباتیت کو منطقی تجربیتLogical Empiricism اور سائنسی تجربیتScientific Empiricism بھی کہا جاتا ہے۔ منطقی اثباتیت کا نام 1934ء میں بلمبرگA.E Blumberg اور ہربرٹ فیگل Herbert Feiglنے وضع کیا۔ یہ تحریک بیسویں صدی کے تیسرے عشرے میں پروان چڑھی اور مختلف فلاسفہ اس سے منسلک رہے۔

1920ء کے عشرے میں وی آنا سرکل Vienna Circle کی تحریک کی داغ بیل پڑی جس میں مختلف علوم کے ماہرین نے حصہ لیا۔ مشہور ماہر ریاضیات ہینس ہلین Hans Hahn، ماہر معاشیات آٹو نیورتھ Otto Neurath، ماہر طبیعیات فلپ فرینکPhilip Frank جیسے مفکرین وی آنا سرکل کے بانی تھے۔ بعد میں پروفیسر مارز شلکMoritz Schlick کو اس سرکل کا سربراہ مقرر کر دیا گیا۔ شلک، میکس پلانک Max Plankکا تربیت یافتہ سائنسدان تھا اور آئین سٹائین کے نظریہ اضافت Theory of

Relativityکے شارح کی حیثیت سے خاصی شہرت رکھتا تھا۔ شلک کی سائنسی دسترس اور بصیرت اگرچہ مسلم تھی تاہم وہ بنیادی طور پر فلسفی تھا اور استقرائی علوم میں گہری دلچسپی رکھتا تھا۔ وی آنا سرکل میں روڈولف کارنپ Rudolf Carnap، ہربرٹ فیگل، فریڈرک ویزمینFredrick Waaismann، وکٹر کرافٹVictor kraft، کارل منجرkarl Mangerاور کرٹ گوڈیلKurt Godelوغیرہ بھی شامل ہو گئے۔

قدیم یونانی فلاسفہ میں سب سے پہلے سوفسطائیوں نے مابعدالطبعیات اور ماورائی تشریحات کو شک و شبے کی نگاہ سے دیکھا تھا اور کہا تھا کہ ہم اس حوالے سے کبھی بھی حتمی نتائج تک نہیں پہنچ سکتے۔ منطقی اثباتیت اپنی نظریاتی تشکیل کیلئے سوفسطائیوں کے ساتھ ساتھ برطانوی تجربیت پرستی کی مرہون منت ہے۔ پہلے تجربیت پرست جان لاک نے ریشنلسٹوں کے برعکس یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ علم سراسر تجربی ہوتا ہےالبتہ اس نے وجود باری تعالیٰ اور مابعدالطبیعیات کیلئے ایک داخلی حِس یا تفکر کی گنجائش ضرور رکھی تھی اور کہا تھا کہ تفکر سے ہم خداکااثبات کر سکتے ہیں۔ تجربیت پرستی کو برکلے نے آگے بڑھایا اور جوہر مادی کاانکار کرکے جوہر ذہنی کااثبات کیا۔ برکلے کے بعد ہیوم نے تجربیت پرستی کو اس کے منطقی انجام تک پہنچادیا، یہ کہہ کر کہ جوہر ذہنی کا بھی کوئی وجود نہیں اور ہم کسی ایسی شے کے بارے میں نہیں جان سکتے جس کا کوئی حسی ارتسام Sensationنہ ہو گویا ہم کسی بھی ایسے وجود کی تصدیق یااس کے بارے میں علم کادعویٰ کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہیں جس کا ہمیں حسی ارتسام نہ ہو۔ برطانوی تجربیت پرستی کا یہ دعویٰ منطقی اثباتیوں کے بہت کام آیا کیونکہ وہ علوم کو تجربی بنیادوں پر استوار کرنا چاہتے تھے اور چاہتے تھے کہ مابعدالطبعیات، خدا، جنت، جہنم اور ان جیسے دیگر تصورات کو علم و فلسفے اور زبان و بیان سے مکمل طور پر خارج کر دیا جائے۔

ہیوم کے بعد کانٹ کی تنقید عقل محض نے واضح کر دیا تھا کہ حقائق اشیاء، شے فی نفسہ اور مابعدالطبیعیات کا علم حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ ہر انسان کا ذہن زمان و مکاں کی عینک پہنے ہوئے ہے لہٰذا انسان اشیاء کو ان کے حقیقی رنگ میں دیکھنے سے قاصر ہے۔ حقیقت کو جاننے کیلئے ضروری ہے کہ انسان زمان و مکاں کی عینک کو اتار پھینکے لیکن ایسا ممکن نہیں ہے پس انسان کبھی بھی حقیقت کاادراک نہیں کر سکتا۔ کانٹ کے بعد اگست کامٹے (1789-1857)August Comteوہ پہلا مفکر ہے جس نے لفظ اثباتیتPositivismکا استعمال کیا اور ٹھوس مادی حقائق کے مطالعہ و تشریح کیلئے سائنسی، منطقی اور تجربی طریق کار کی اہمیت پر زور دیا۔ اثباتیت وہ ذہنی رویہ ہے جو ہم مثبت، ٹھوس، مادی اور قابل مشاہدہ حقائق کی تعبیر و توضیح کے حوالے سے اپناتے ہیں۔ اثباتیت کے نقوش قدیم زمانوں میں بھی ملتے ہیں۔ ہر زمانے میں کچھ ایسے مفکرین موجود رہے

ہیں جو ماورائی، مابعدالطبیعیاتی اور دیومالائی عقائد کی رو سے حیات و کائنات کی توجیہ و تشریح نہیں کرتے تھے بلکہ خالص عقلی، مادی اور تجربی انداز میں اپنے ارد گرد کی دنیا کو جانچتے اور پرکھتے تھے۔ اگسٹ کامٹے کے نزدیک انسانی فکر تین سطحوں کو عبور کرتے ہوئے موجودہ مقام تک پہنچی ہے۔ یہ تین سطحیں مذہبی Theological Stage، مابعدالطبیعیاتی Metaphysical Stage اور سائنسی Scientific Stage Positive/ ہیں۔ انسانی فکر کی پہلی سطح مذہبی، دیومالائی یا ساحری تھی۔ انسان جب فکر کی اس پہلی سطح پر موجود تھا تو وہ حیات و کائنات کی توجیہ و توضیح ماورائی اور مافوق الفطرت قوتوں مثلاً دیوتاؤں اور جادوٹونے سے کرتا تھا۔ رفتہ رفتہ انسانی فکر میں ارتقاء ہوا اور انسان دوسری سطح تک پہنچ گیا جو مابعدالطبیعیاتی ہے۔ اس سطح پر پہنچ کر انسان نے مذہبی توجیہات و تشریحات کو مسترد کر دیا اور حیات و کائنات کی توجیہ و توضیح کیلئے عقل کو بنیاد بنایا۔ اس سطح کا انسان اس اہل تھا کہ وہ کسی بھی معاملے کو خالص عقلی بنیادوں پر بیان کرے۔ کامٹے کے مطابق تیسری سطح یا تیسرا دور اثباتی یا سائنسی دور ہے جو دور جدید ہے جس میں حیات و کائنات کی توجیہ تجرباتی اور استقرائی طریقہ کار کے مطابق کی جاتی ہے۔ کامٹے کے نزدیک یہ دور گزشتہ دو ادوار سے افضل ہے کیونکہ اس دور کا انسان نہ تو خدائی تشریحات کا سہارا لیتا ہے اور فلسفیانہ موشگافیاں کرتا ہے بلکہ ہر شے کو تجربات اور مشاہدات کی روشنی میں ٹٹول کر ہی کوئی موقف اختیار کرتا ہے۔

کامٹے کی طرح جان اسٹیورٹ مل اور لیسٹر فرینک وارڈ بھی انسانی فکری ارتقاء کے تین تین مراحل کا مفروضہ پیش کرتے ہیں۔ مِل کے نزدیک یہ تین ادوار ذاتی (ارادی)، تجریدی (وجودی) اور مظہریاتی (تجرباتی) ہیں جبکہ لیسٹر نے یہ موقف اختیار کیا کہ ذہن انسانی تین مراحل سے گزرا ہے جس میں سے ایک غایتی Teleological، دوسرا وجودیاتی اور تیسرا اثباتی یا سائنسی دور ہے۔ منطقی اثباتیوں کیلئے جی ای مور G.E Moore، جسے فہم عامہ Common Sense کا فلسفی بھی کہا جاتا ہے، کا تحلیلی طریقہ کار بھی دلچسپی کا باعث تھا یعنی مرکب فلسفیانہ جملوں کو چھوٹے جملوں میں تحلیل کرکے دیکھا جائے کہ یہ کس طرح کے حسی ارتسام یا مواد کا اظہار کرتے ہیں۔ برٹرینڈرسل نے منطقی اثباتیت پر براہ راست اثر ڈالا۔ رسل کی مشہور تصنیف خارجی دنیا The External World فلسفے کیلئے ایسا منطقی اور تحلیلی طریقہ کار تجویز کرتی ہے جس نے منطقی اثباتیت پر گہرا اثر ڈالا۔ اسی طرح وٹگنسٹائن کی کتاب Tractatus سے بھی استفادہ کیا جس میں "لسانی موڑ" کا تصور پیش کیا گیا اور مطالعہ کائنات کی بجائے مطالعہ زبان تجویز کیا گیا۔

منطقی اثباتیوں کے نزدیک مابعدالطبیعیاتی جملوں کی تصدیق ممکن ہے اور نہ تردید۔ یعنی وہ

مابعدالطبیعیات کاانکار علمیاتی بنیادوں پر نہیں کرتے بلکہ لسانی بنیادوں پر کرتے ہیں اور مابعدالطبعیاتی جملوں کو درست یا غلط قرار نہیں دیتے بلکہ انہیں لایعنی اور ایسے جملے قرار دیتے ہیں جو فضول ہوں اور جن کا کوئی مطلب ہی نہ ہو۔ وہ ہیوم اور کانٹ کی طرح مابعدالطبیعیاتی مفکر کو یہ الزام نہیں دیتے کہ وہ عقل کو ان امور میں استعمال کرتا ہے جن میں اسے استعمال نہیں کیا جاسکتا بلکہ وہ یہ الزام دیتے ہیں کہ وہ ایسے جملے بولتا ہے جو بامعنی کہلانے کے حقدار نہیں۔

سارتر کی الحادی وجودیت

عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ وجودیت مغربی یورپ کے اس نفسیاتی ذہن کی آئینہ دار ہے جو دوسری جنگ عظیم کے بعد اس وقت کی معاشرتی، معاشی اور سیاسی صورتحال سے پیدا ہونے والے حالات سے متاثر ہوا ہے، جس میں انسانی حریت، انفرادیت اور ایک فکری بغاوت کے نمایاں پہلو بنیادی خصوصیات کے طور پر نظر آتے ہیں۔ قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں کہ (377) چونکہ وجودیوں نے اپنا فلسفہ کسی منضبط نظام کے حوالوں کے پیش نظر پیش نہیں کیا ہے اس لئے ہمارے لئے بھی اس فلسفے کی تشریح کو کسی مترتب و منظّم انداز میں پیش کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس فلسفہ کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ اس طرز فکر کے کسی بھی دو مفکرین کے خیالات میں ایک دوسرے سے قطعی طور پر بہ حیثیت ایک نظام کے کوئی ہم آہنگی نہیں پائی جاتی اور یہ کہ ہم کسی مخصوص وجودی فلسفہ کے بارے میں تو کوئی قطعی بات کہہ سکتے ہیں لیکن ان میں سے ہر فلسفی کے نظام فکر میں کسی قسم کی قدر مشترک کی جستجو محض تضیع اوقات کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ وجودی فلاسفہ کسی مربوط نظام یا کسی باضابطہ فلسفہ کے اس قدر مخالف تھے کہ ان میں سے بعض نے تو خود کو وجودی کہلوانے سے بھی انکار کر دیا اور ان میں قابل ذکر نام ہائیڈیگر Martin Heidegger(1889-1976) اور جاسپرز Karl Jaspers(1883-1969) کے ہیں جن کی تحریریں عموماً وجودی متصور کی جاتی ہیں۔ یہاں تک کہ بعض وہ مفکرین بھی جو خود کو وجودیت پسند کہتے ہیں مثلاً سارتر اور ماخیل Marchel باہم بنیادی اختلافات کرتے نظر آتے ہیں اور یہ فرق خصوصیت کے ساتھ یہ ہے کہ ماخیل خدا کو مانتا ہے تو سارتر خدا کا منکر ہے۔ کرکیگارڈ کہ جسے وجودیت کا بانی قرار دیا جاتا ہے وجودیت کو کسی نظام کا مرتبہ دینے سے منکر ہے۔

لہٰذا ہم وجودیت Existentialism کو دو اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلی الہیاتی وجودیت Theist Existentialism اور دوسری الحادی وجودیت Atheist Existentialism۔ اُن تمام فلاسفہ کے وجودی افکار جو خدا کو مانتے ہیں اور خود کو وجودیت پسند Existentialist کہتے ہیں، الہیاتی وجودیت میں

شامل ہیں جبکہ جو فلاسفہ وجودیت پسند ہیں اور خدا کے منکر ہیں، ان کے افکار الحادی وجودیت کی ذیل میں آتے ہیں۔ الہیاتی وجودیت کا بانی کر کیگارڈ (1813-1855) Soren Kierkegaard تھا جبکہ الحادی وجودیت کا بانی نطشے اور بیسویں صدی کے ملحد فلسفی جان پال سارتر Jean Paul Sartre (1905-1980) کو قرار دیا جاتا ہے۔

لیکن وجودیت کیا ہے؟ اس سوال کا کوئی جامع و مانع جواب تو ممکن نہیں البتہ وجودیت کے عمومی خدوخال اس طرح بیان کئے جا سکتے ہیں کہ وجود کو ہر شے کا پیمانہ قرار دینا وجودیت ہے، ہر شے سے بڑھ کر اہمیت وجود کی ہے، سب سے پہلے وجود! یہ ہے وجودیت کا مبہم سا تعارف۔

جان پال سارتر الحادی وجودیت کا سب سے معروف نمائندہ ہے جس کا معروف مقولہ ہے کہ وجود جوہر پر متقدم ہے۔ Existence precedes essence۔ یہ وجودیت کا بنیادی نعرہ ہے۔ لیکن اس کے معنی کیا ہیں؟

اس وقت میرے ہاتھ میں ایک کتاب موجود ہے۔ کتاب ایک ایسی شے ہے جو صفحات اور جلد پر مشتمل ہوتی ہے، اس کا جوہر essence اس کا مقصد تخلیق اور اس کا عمومی تصور ہے۔ یہ کتاب اس لئے بنائی گئی تاکہ اسے پڑھا جائے، سمجھا جائے اور اس سے رہنمائی لی جائے۔ کتاب کی یہی تعریف، شناخت اور جوہر اس کے وجود کو ڈیفائن کرتا ہے۔ یعنی کتاب کیا ہے؟ یہ ایک پہلے سے طے شدہ امر ہے، آئندہ جو بھی کتاب بنائی جائے گی اس پر اس کے وجود سے پہلے اس کے اِس جوہر کا اطلاق ہو گا۔ چونکہ کتاب کا جوہر پہلے سے طے شدہ ہے اور وجود سے پہلے جوہر کا اطلاق کتاب پر ہو گا اس لئے اس کا جوہر اس کے وجود پر متقدم ہے یعنی کتاب کے وجود اور جوہر میں سے زیادہ اہمیت اور اولیت اس کے جوہر کو حاصل ہے۔ اس طرح کائنات کی ہر شے کا ایک جوہر ہے جو شے کے وجود سے قبل ہے اور شے کے وجود کو ڈیفائن کرتا ہے۔ بیسویں صدی سے پہلے جتنے بھی فلسفے مدون کئے گئے ان میں ہمیشہ سے جوہر کو وجود سے برتر سمجھا گیا، ہمیشہ سے جوہر کو وجود پر مقدم قرار دیا گیا، بنیادی اہمیت ہمیشہ جوہر کی رہی لیکن وجودیت کے فلسفے میں پہلی بار وجود کو جوہر پر مقدم مانا گیا۔

سب سے پہلے وجود! وجود کی ڈیفینیشن بعد میں۔ سارتر کہتا ہے؛

> "What do we mean by saying that existence precedes essence? We mean that man first of all exists, encounters himself, surges up in the world-and defines himself afterward."(378)

"What is meant here by saying that existence

precedes essence? It means first of all, man exists, turns up, appears on the scene, and, only afterwards, defines himself. If man, as the existentialist conceives him, is indefinable, it is because at first he is nothing. Only afterward will he be something, and he himself will have made what he will be."

وجود جوہر پر متقدم ہے سے ہماری مراد کیا ہے؟ ہمارا مطلب یہ ہے کہ انسان سب سے پہلے موجود ہوتا ہے، پھر خود سے ملتا ہے، دنیا میں پروان چڑھتا ہے، پھر بعدازاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا جوہر کیا ہے۔ ماقبل وجود انسان کچھ نہیں، انسان کا جوہر بعداز عمل طے ہوتا ہے۔

وجودیت میں وجود جوہر پر متقدم ہے۔ اس کا مطلب تو اوپر واضح ہو گیا، تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جوہر وجود پر متقدم ہو یا وجود جوہر پر متقدم ہو اس سے فرق کیا پڑتا ہے؟

اسے ہم ایک مثال سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہمیشہ سے انسان کے جوہر کو پہلے سے طے شدہ تسلیم کیا جاتا تھا یعنی یہ سمجھا جاتا تھا کہ انسان ایک مخلوق ہے اور تمام انسانوں کا مقصد تخلیق ایک ہی ہے یعنی تمام انسانوں کا جوہر اولاً تو پہلے سے ڈیفائنڈ ہے اور ثانیاً تمام انسانوں کا جوہر برابر ہے۔ الحادی وجودیوں نے خدا کا انکار کر دیا۔ خدا کے انکار سے ہوا یہ کہ اب ایسا کوئی پیمانہ باقی نہ بچا جو انسانی وجود کا جوہر متعین کرتا۔ انسان کا جوہر کہ وہ عبد ہے اور خاص مقصد کیلئے پیدا کیا گیا ہے تو ہمیں تب معلوم ہوتا ہے جب ہم خدا کو مان لیتے ہیں لیکن جب ہم خدا کا انکار کر دیتے ہیں تو خدا سے ہمارا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے گویا اب ہمیں ہماری اصل شناخت بتانے والا ہی باقی نہیں بچتا تو گویا ہماری شناخت بھی گم ہو جاتی ہے، خدا کے انکار سے انسانی جوہر کا انکار بھی لازم ٹھہر جاتا ہے۔

سارتر نے جب خدا کا انکار کر دیا تو یہی ہوا۔ سارتر یا دیگر ملحد وجودی جب خدا کے منکر ہو گئے تو ساتھ ہی اپنے جوہر کے بھی منکر ہو گئے۔ اہل ایمان تو خود کو عبد مانتے ہیں یعنی اپنے عبدیت کے جوہر کو مانتے ہیں لیکن ملحد خود کو عبد اسی لئے نہیں مانتا کیونکہ وہ اپنے حقیقی جوہر ہی کا منکر ہوتا ہے۔ اقبال نے اسی تناظر میں فرمایا ہے؛

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود
مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا
وجود کیا ہے فقط جوہر خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا

جوہر کے تقدم کے انکار سے نتیجہ کیا نکلا؟ یہ کہ انسان کی زندگی کا کوئی Pre-defined مقصد نہیں۔

انسان اشرف المخلوقات نہیں، انسان اپنی اصل میں گدھوں، گھوڑوں اور نباتات و جمادات کے برابر ہے۔ جو ہر کے تقدم کے انکار کا یہ نتیجہ منطقی طور پر تو درست ہے لیکن سارتر انسان کو جانوروں کے برابر قرار نہیں دیتا، کیونکہ وہ جوہر حقیقی کا منکر تو ہے لیکن مقصدیت کا منکر نہیں۔ وہ یہ تو کہتا ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی Pre-defined مقصد نہیں لیکن وہ یہ نہیں کہتا کہ انسان اپنی زندگی کو مقصد کا لبادہ پہنا بھی نہیں سکتا۔ وہ کہتا ہے کہ اصلاً اگرچہ انسان بے جوہر ہے لیکن ہر انسان اپنی زندگی کا مقصد یا جوہر خود متعین کر سکتا ہے۔ اس طرح سارتر وجودیت اور عدمیت Nihilism میں فرق کر لیتا ہے۔ سارتر زندگی کو بے مقصد ہونے سے بچانے یا بعد از وجود انسانی جوہر کی تخلیق کا نسخہ عمل کو قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ جوہر پہلے سے متعین نہیں لیکن ہمیں چاہئے کہ ہم اپنے عمل سے اپنی زندگی کو خود معانی دیں۔ ہر شخص کا حق ہے کہ وہ اپنا جوہر خود متعین کرے، کسی دوسرے فرد کو کوئی حق نہیں کہ وہ آپ کو آپ کے جوہر سے متعارف کروائے یعنی نبی ہو یا ولی، کسی مولوی یا پادری غرض کسی کو بھی کوئی حق نہیں کہ وہ آپ کو بتائے کہ صاحب آپ خدا کی مخلوق ہیں، اس کی عبادت کیجیے۔ آپ اپنے زندگی کے مالک خود ہیں، اپنا جوہر، نصب العین، مقصد حیات خود تجویز کیجئے۔

> "Life is nothing until it is lived; but it is yours to make sense of and the value of it is nothing else but the sense that you choose.."

زندگی کا جوہر کیا ہے یہ تب تک معلوم نہیں ہو سکتا جب تک زندگی گزار نہ لی جائے۔ میں یا کوئی اور نہیں بلکہ وہ آپ خود ہیں جو زندگی کے معانی، مقاصد، نصب العین اور اقدار کا تعین کرنے کے حقدار ہیں۔ آپ کے اپنے عطا کردہ معانی کے علاوہ زندگی کا کوئی معنی نہیں۔

سارتر وجودیت کو عدمیت سے جدا کرتا ہے۔ عدمیت یہ ہے کہ نہ تو کسی شے کا کوئی مقصد ہے اور نہ مقصد تخلیق کیا جا سکتا ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ انسان کا کوئی مقصد ہے تو نہیں البتہ اسے انسان خود اپنے عمل سے تخلیق کر سکتا ہے۔ سارتر ایک اور بات کی بھی تخصیص کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ پوری کائنات میں باقی تو ہر شے کا جوہر وجود سے متقدم ہے لیکن انسان کا جوہر اس کے وجود سے متاخر ہے۔ یعنی باقی تو ہر شے کا کوئی مقصد حقیقی ہے لیکن انسان کا کوئی مقصد حقیقی نہیں۔ اس کے تمام مقاصد اضافی ہیں۔ وہ لکھتا ہے:

> "Atheistic existentialism, of which I am a representative, declares with greater consistency that if God does not exist there is at least one being whose existence comes before its essence, a being which exists before it can be defined by any conception of it. That being is man...."(379)

میں جس الحادی وجودیت کا نمائندہ ہوں اس کے مطابق اگر خدا موجود نہیں تو کم از کم ایک وجود ایسا ضرور ہونا چاہئے جس کا وجود جوہر پر متقدم ہو یعنی جو اپنی کسی بھی وجودی شناخت (مثلاً عبدیت) سے آزاد اور پہلے اپنا وجود رکھتا ہو۔ ہم ملحد وجودیوں کے مطابق وہ ماورائے جوہر وجود انسان ہے۔

"Everything has been figured out, except how to live."

یعنی ہر شے کا مقصد اور طریقہ کار طے شدہ ہے ماسوائے زندگی کے۔

ملحد وجودیوں کے مطابق انسان کا کوئی مقصد حیات نہیں ہے، بقیہ تمام موجودات کا تو مقصد ہے لیکن انسان کا کوئی مقصد حیات نہیں ہے۔ جو چاہو مرضی کرو کیونکہ جب کوئی مقصد حیات ہے ہی نہیں تو کوئی پابندی بھی نہیں۔ اسی بات کو سارتر ان الفاظ میں کہتا ہے کہ

"Man is condemned to be free; because once thrown into the world, he is responsible for everything he does."

ہمیں آزاد رہنے پر مجبور کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ دنیا میں پھینک دئے جانے کے بعد اب انسان جو کچھ بھی کرتا ہے وہ خود اس کیلئے ذمہ دار ہے۔

"There is no reality except in action. Man is nothing else than his plan; he exists only to the extent that he fulfills himself; he is therefore nothing else than the ensemble of his acts, nothing else than his life."

حقیقت عمل کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔ انسان اپنے منصوبے کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔ انسان اتنا ہی موجود ہے جتنا وہ خود کو مکمل کرے اسی لئے انسان اپنے اعمال کا مجموعہ ہے، زندگی بھر کے اعمال کے علاوہ اس کی کوئی حقیقت نہیں۔

ایک اور جگہ وہ لکھتا ہے کہ میں اپنے عمل کے ذریعے اپنے آپ کو خود پیدا کرتا ہوں۔ وہ ارادے، جو اِس دنیا میں مَیں اختیار کرتا ہوں میرے جوہر کا تعین کرتے ہیں جبکہ یہ دنیا کسی قسم کی طے شدہ اقدار پر ہرگز مشتمل نہیں۔ میرے عمل سے میری شخصیت وجود میں آتی ہے۔ میں جو ہوں سو میں اپنے اختیارات کے استعمال کی وجہ سے وجود میں آیا ہوں۔ ڈیکارٹ نے تو کہا تھا کہ "آئی تھنک سو آئی ایم"۔ سارتر نے کہا تھا، "آئی ایم، وٹ آئی ڈُو"۔ "میں وہ ہوں، جو میرا عمل ہے"۔

ادریس آزاد سارتر کے مقولے کی تشریح یوں بیان کرتے ہیں؛

"سارتر کا مشہور قول ہے کہ "ہمیں آزاد ہو جانے کے لیے پابند کر دیا گیا ہے"

۔سارتر کے فلسفہ کے مطابق فطرت نے ہمارے سامنے کوئی مقصد نہیں رکھا۔ ایک کُرسی

کے سامنے تو فطرت نے مقصد رکھا ہے۔ ایک چاقو، ایک پنکھے، ایک دروازے، ایک کمرے، ایک بکری، ایک شیر کے سامنے تو فطرت نے مقاصد رکھے ہیں لیکن ہم انسانوں کے سامنے فطرت نے کوئی مقصد نہیں رکھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم مقصد کے چناؤ کے لیے آزاد ہیں اور ہمیں ایسی آزادی پر فطرت نے زبردستی مجبور کر دیا ہے۔ ہمیں مجبور کر دیا گیا ہے کہ ہم اب آزادی کا مظاہرہ کریں۔

میرا ذاتی خیال ہے کہ مغرب کا یہی فلسفہ مغرب کے جدید اخلاقی فلسفہ کا موجب ہے۔ وجودی فلسفے کا یہ خیال چونکہ ایک غلط خیال ہے اس لیے اس نے جس قسم کی آزادی کی طرف انسانی اخلاقیات کا رخ موڑا ہے وہ آزادی بنیادی طور پر آزادی ہے ہی نہیں۔ وہ اس لیے آزادی نہیں ہے کہ کیونکہ جب آپ یہ کہتے ہیں کہ "آپ کو آزاد ہو جانے کے لیے پابند کر دیا گیا ہے" اور یہ کہ "آپ کے لیے فطرت نے کوئی مقصد تجویز نہیں کر رکھا" تو پھر آپ کے سامنے آزادی کی شکل میں اپنی جبلی خواہشات کی تکمیل کے سوا آزادی کا کوئی معنی نہیں رہ جاتا ہے۔ جبلی خواہشات کی تکمیل سے مراد اگر کچھ کھانے کو جی چاہا تو میرا حق ہے کہ میں کھا سکوں، اگر کچھ پہننے کو جی چاہے تو میرا حق ہے کہ میں پہن سکوں، میں آزادی سے بولوں، میں آزادی سے گھوموں، میں آزادی سے جنسی خواہشات کی تکمیل کروں، جس کے ساتھ جیسے بھی جنسی تعلقات میرا جی چاہے میں اختیار کرلوں۔ جب جی چاہے رشتوں ناتوں کو چھوڑ دوں۔ جب جی چاہے مذہب اور کلچر کی اقدار کو چھوڑ کر کچھ بھی آزادی کے ساتھ کچھ بھی کر سکوں۔ مذہب، کلچر اور قانون کا دباؤ میری آزادی کا دشمن ہے۔ مجھے ننگا گھومنے، نشہ کرنے، زور سے بولنے، گانے، ناچنے، کھانے پینے کی آزادی ہونی چاہیے۔ غرض آزادی کا یہ سارا تاج محل اس لیے آزادی کے زمرے میں نہیں لایا جا سکتا کیونکہ یہ سب کا سب جبلی خواہشات کی آزادانہ تکمیل کا پراجیکٹ ہے۔ جبلی خواہشات کی آزادنہ تکمیل یعنی ویسی آزادی جیسی فطرت نے جانوروں کو دے رکھی ہے۔ جانور اپنی جنسی خواہش کو جب چاہے پورا کر سکتا ہے تو میں کیوں نہیں کر سکتا۔ میں بھی تو جسمانی اعتبار سے انہی جانوروں جیسا ہوں۔ منطق میں اس مغالطے کو "ایکسیڈنٹ" کے نام سے جانا جاتا ہے یعنی جب آپ کسی جنرل اصول کا اطلاق کسی مخصوص ماحول پر کر دیں۔ یہ سب وجودی فلسفہ کے کرشمے ہیں۔ جس نے جوہر پر وجود کو متقدم قرار دیا تو اسی بنا پر کہ بغیر جوہر کے وجود یعنی حیوانی وجود نہ کہ انسانی وجود، بھی متقدم ہے۔ یہ گویا مہاتما بدھ کی تعلیمات کا مغربی ریوائیول تھا۔ وجود متقدم ہوتے ہی انسانی جسم، انسانی جوہر سے متقدم ہو جاتا ہے۔ جوہر پیچھے رہ جاتا ہے، وجود آگے آجاتا ہے۔ جوہر، جو انسانوں کو جانوروں سے الگ کرنے کی واحد اتھارٹی ہے۔ جوہر جو

شناخت ہے۔ جوہر جو انفرادیت ہے۔ چنانچہ، فلسفۂ وجودیت میں انسان اور چاقو کو ایک نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ اور یہ فلسفہ انسان کو فقط ایک آبجیکٹ بنا کر رکھ چھوڑتا ہے۔ یہ کیسا فلسفہ تھا جو اپنے ہی دعوے کا متضاد ہے۔ جس کا دعویٰ تھا کہ انسان اُس کا مرکزی نکتہ ہے، اس نے نتیجہ نکالا تو یہ کہ انسان بطور وجود، اپنے جوہر کے بغیر ہی اصل اہمیت کا حامل ہے۔ کسی کا جوہر دوسرے سے الگ ہو ناضروری نہیں۔ سب انسان برابر ہیں۔ اگر جوہر کو متقدم کر دیا تو انسان برابر نہ رہیں گے۔ ہر کوئی بقدرِ جوہر طبقات بنتا چلا جائے گا۔ انسان طبقات میں بٹتے ہیں تو اس لیے کہ جوہر کو وجود پر متقدم قرار دیا جاتا ہے۔ اس لیے انسان کو بطور وجود ہی اہمیت دی جائے نہ کہ بطور جوہر۔ اور بطور وجود اس کی اہمیت اسی طرح ممکن ہے کہ اسے مقاصد سے عاری آبجیکٹ سمجھا جائے۔ اب مقصد اسے خود چننا ہے۔ اور اگر وہ چنتا ہے کہ اپنی خوشی کے لیے اپنی جسمانی خواہشات کو ہی سب کچھ سمجھ کر زندگی گزار دے تو یہ اس کا بنیادی حق ہے۔ اسے یہ حق ملنا ضروری ہے۔"

برٹرینڈ رسل ۔ بیسویں صدی کا سب سے بڑا ملحد

بیسویں صدی کا سب سے بڑا اور سب سے زیادہ پڑھا لکھا ملحد برٹرینڈ رسل Bertrand Russell، 18 مئی 1876ء بمقام ویلز انگلستان میں پیدا ہوا۔ اس کے والد سر جان رسل انگلستان کے وزیر اعظم بھی رہے۔ اس کا تعلق طبقہ اشرافیہ اور کٹّر مذہبی گھرانے سے تھا۔ ابتدائی تعلیم ویلز ہی میں حاصل کی۔ دولت مند والدین کی زندگی مصروف تھی اس لئے رسل کا بچپن تنہائی اور استغراق میں گزرا۔ یہ استغراق کئی مرتبہ خودکشی کی جانب بھی لے گیا لیکن رسل اس حماقت سے باز رہا۔ اس نے اپنے والدین کی زندگی میں مذہبی اقدار کی مکمل پاسداری کی لیکن ان کے مرتے ہی مذہب سے بیزاری اور لاادریت کا اعلان کر دیا۔ رسل بچپن سے ہی نہایت ذہین طالب علم تھا۔ حتیٰ کہ اپنے گھر پڑھانے آنے والے استاد کو ریاضی سمجھایا کرتا تھا۔ 1890ء میں کیمبرج یونیورسٹی سے ریاضی کی اعلیٰ سند حاصل کی اور پھر اسی یونیورسٹی میں لیکچرار کی ذمہ داریاں نبھائیں۔ اس کے علاوہ نیشنل یونیورسٹی آف پیکنگ (چین)، یونیورسٹی آف کیلیفورنیا اور دوسرے تعلیمی اداروں میں تدریسی مشغلہ ساری عمر جاری رہا۔ 1894ء میں اٹھارہ برس کی عمر میں کوئیکر ایلس سے شادی کی جو 1910ء میں علیحدگی پر منتج ہوئی اور آخر 1921ء میں طلاق ہو گئی۔ بیوی سے علیحدگی کے بعد برسوں تک خواتین سے معاشقے چلتے رہے۔ 1921ء میں ہی ڈورا گریو سے دوسری شادی کی جس نے 1932ء میں طلاق لے لی کیونکہ ڈورا کے نامور امریکی صحافی گرفن سے تعلقات تھے۔ 1936ء میں اپنے بچوں کی آیا پیٹریشیا سے تیسری شادی کی جو تادمِ مرگ برقرار رہی۔ رسل کی وفات 2 فروری 1970ء کو 94 برس کی

عمر میں ہوئی۔

برٹرینڈ رسل کے علمی اور فلسفیانہ کاموں کی ایک طویل فہرست ہے۔ فلسفہ، سائنس، تاریخ، سیاست، معاشرت، جنگ، امن، جنس، قانون اور انسانی ہمدردی پر برٹرینڈ رسل کی علمی اور تحقیقی کتب اور کتابچوں کی تعداد سینکڑوں میں ہے۔ اس نے ویت نام کی جنگ میں واشگاف الفاظ میں امریکا کو مطعون کیا، سامراجی طاقتوں کے خلاف جرات سے قلم کے ساتھ ساتھ عوامی قیادت کا عَلم بھی اٹھایا۔ انسان دوستی کے جرم میں پابند سلاسل بھی رہا۔ 1950ء میں ادب کے نوبل انعام سے نوازا گیا، یہ واحد اعزاز تھا جو اس نے قبول کیا۔ 1967ء میں اس کی آپ بیتی شائع ہوئی جس کا شمار دنیا کی مقبول آپ بیتیوں میں ہوتا ہے۔ 1970ء میں پیرانہ سالی کے باوجود عرب اسرائیل جنگ میں علی الاعلان اسرائیل کو غاصب قرار دیا، مغربی عوام میں انسانیت کا پرچار کیا۔ روس، چین، برطانیہ، امریکا اور پورے یورپ کے نوجوانوں کا محبوب رہنما رہا۔ ایٹمی سائنسدانوں کو انسانیت کا قاتل قرار دیا۔ درازئ عمر کے باوصف رسل نے دمِ آخر اپنا وقت کارِ قلم میں گزارا ہے۔

تمباکو نوشی رسل کو بہت مرغوب تھی۔ وہ سارا دن ہی سگریٹ اور سگار پیتا رہتا تھا، ماسوائے اس وقت کے کہ جب سو جاتا تھا۔ کہتے ہیں کہ تمباکو نوشی عمر کو کم کر دیتی ہے مگر رسل کی تمباکو نوشی ہی اس کی طویل عمر کا راز تھی۔ رسل نے ایک انٹرویو میں ازراہِ تفنن بتایا کہ ایک مرتبہ وہ بحری جہاز میں سفر کر رہا تھا کہ جہاں تمباکو پینے والوں کے لیے الگ جگہ بنی ہوئی تھی۔ رسل نے عملے سے کہا کہ مجھے وہیں بٹھا دیں تاکہ میں آرام سے پائپ پی سکوں۔ کچھ دیر بعد جہاز کو حادثہ پیش آگیا۔ رسل جہاں بیٹھا تھا صرف وہی حصہ بچا باقی سب لوگ ہلاک ہوگئے۔ رسل نے انٹرویو میں ہنستے ہوئے کہا، "I owe my life to smoking" یعنی یہ زندگی مجھ پر تمباکو نوشی کا ادھار ہے۔ رسل کی عمر اس وقت 79 سال تھی اور رسل بھی جوانوں کی طرح جان بچانے میں کامیاب ہوا تھا۔ اس حادثہ کے بعد کسی صحافی نے رسل سے پوچھا، "جب آپ تیر رہے تھے تو کیا سوچ رہے تھے؟ کیا منطق اور فلسفہ کا خیال آیا؟ یا جان بچانے کا خیال غالب تھا؟" تو رسل نے جواب دیا، "میں سوچ رہا تھا کہ پانی کافی ٹھنڈا ہے"۔

برٹرینڈ رسل کے چند اقوال علمی حلقوں میں خاصے معروف ہیں؛

"جنگ اس بات کی نشاندہی نہیں کرتی کہ کون سچا تھا۔ وہ یہ بتاتی ہے کہ باقی کون بچا ہے۔"

"اگر آج بھی لوگوں کی اکثریت، دوسروں کی ناخوشی چاہنے کی بجائے دوسروں کی خوشی چاہنے لگ

جائے تو دنیا چند سالوں میں جنّت بن جائے۔"

"اس دنیا کے ساتھ مسئلہ یہ ہے کہ بے وقوف کو انتہا کا یقین ہے اور عقلمند پوری طرح شک میں مبتلا ہے۔"

"اچھی زندگی وہ ہے جو پیار سے متأثر ہو کر علم کی رہنمائی میں گزاری جائے۔"

"تبدیلی ایک چیز ہے ترقی دوسری، تبدیلی سائنسی ہے اور ترقی اخلاقی، تبدیلی شک سے بالاتر ہے، ترقی ایک نزاع کا معاملہ ہے۔"

"جمہوریت وہ عمل ہے جس کے ذریعے لوگ اس شخص کا انتخاب کرتے جسے بعد میں موردِ الزام ٹھہرایا جاسکے۔"

"زندگی ایک ایسے مقابلے کے سوا کچھ نہیں جس میں ہر شخص مجرم بننا چاہتا ہے نہ کہ مظلوم۔"

"یہ کہا جاتا ہے کہ انسان ایک ذی عقل جانور ہے۔ میں نے اپنی ساری زندگی اس ثبوت کو ڈھونڈنے میں صرف کردی جو اِس بات کی حمایت کرتا ہو۔"

"خوف پر فتح حاصل کرلینا، دانائی کی شروعات ہے۔"

رسل نے ساٹھ کے قریب کتب تالیف کیں اور قریباً دو ہزار مضامین لکھے۔ اس کی منتخب کتب کی فہرست یہ ہے؛

- ❖ 1896. German Social Democracy. London: Longmans, Green.
- ❖ 1897. An Essay on the Foundations of Geometry. Cambridge: Cambridge University Press.
- ❖ 1900. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. Cambridge: Cambridge University Press.
- ❖ 1903. The Principles of Mathematics. Cambridge University Press.
- ❖ 1903. A Free man's worship, and other essays.
- ❖ 1905. "On Denoting", Mind, Vol. 14. ISSN 0026-4423. Basil Blackwell.
- ❖ 1910. Philosophical Essays. London: Longmans, Green.
- ❖ 1910–1913. Principia Mathematica (with Alfred North Whitehead). 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- ❖ 1912. The Problems of Philosophy. London: Williams and Norgate.
- ❖ 1914. Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. Chicago and London: Open Court Publishing.
- ❖ 1916. Principles of Social Reconstruction. London, George Allen and Unwin.

- 1916. Why Men Fight. New York: The Century Co.
- 1916. The Policy of the Entente, 1904–1914 : a reply to Professor Gilbert Murray. Manchester: The National Labour Press
- 1916. Justice in War-time. Chicago: Open Court.
- 1917. Political Ideals. New York: The Century Co.
- 1918. Mysticism and Logic and Other Essays. London: George Allen & Unwin.
- 1918. Proposed Roads to Freedom: Socialism, Anarchism, and Syndicalism. London: George Allen & Unwin.
- 1919. Introduction to Mathematical Philosophy. London: George Allen & Unwin. (ISBN 0-415-09604-9 for Routledge paperback)
- 1920. The Practice and Theory of Bolshevism. London: George Allen & Unwin.
- 1921. The Analysis of Mind. London: George Allen & Unwin.
- 1922. The Problem of China. London: George Allen & Unwin.
- 1922. Free Thought and Official Propaganda, delivered at South Place Institute
- 1923. The Prospects of Industrial Civilization, in collaboration with Dora Russell. London: George Allen & Unwin.
- 1923. The ABC of Atoms, London: Kegan Paul. Trench, Trubner.
- 1923. Human Knowledge: Its Scope and Limits. London: George Allen & Unwin.
- 1924. Icarus; or, The Future of Science. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- 1925. The ABC of Relativity. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- 1925. What I Believe. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- 1926. On Education, Especially in Early Childhood. London: George Allen & Unwin.
- 1927. The Analysis of Matter. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- 1927. An Outline of Philosophy. London: George Allen & Unwin.
- 1927. Why I Am Not a Christian. London: Watts.
- 1927. Selected Papers of Bertrand Russell. New York: Modern Library.
- 1928. Sceptical Essays. London: George Allen & Unwin.
- 1929. Marriage and Morals. London: George Allen & Unwin.
- 1930. The Conquest of Happiness. London: George Allen & Unwin.
- 1931. The Scientific Outlook, London: George Allen & Unwin.
- 1932. Education and the Social Order, London: George Allen & Unwin.
- 1934. Freedom and Organization, 1814–1914. London: George Allen & Unwin.

- ❖ 1935. In Praise of Idleness and Other Essays. London: George Allen & Unwin.
- ❖ 1935. Religion and Science. London: Thornton Butterworth.
- ❖ 1936. Which Way to Peace?. London: Jonathan Cape.
- ❖ 1937. The Amberley Papers: The Letters and Diaries of Lord and Lady Amberley, with Patricia Russell, 2 vols., London: Leonard & Virginia Woolf at the Hogarth Press.
- ❖ 1938. Power: A New Social Analysis. London: George Allen & Unwin.
- ❖ 1940. An Inquiry into Meaning and Truth. New York: W. W. Norton & Company.
- ❖ 1945. The Bomb and Civilisation. Published in the Glasgow Forward on August 18, 1945
- ❖ 1945. A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day New York: Simon and Schuster.
- ❖ 1949. Authority and the Individual. London: George Allen & Unwin.
- ❖ 1950. Unpopular Essays. London: George Allen & Unwin.
- ❖ 1951. New Hopes for a Changing World. London: George Allen & Unwin.
- ❖ 1952. The Impact of Science on Society. London: George Allen & Unwin.
- ❖ 1953. Satan in the Suburbs and Other Stories. London: George Allen & Unwin.
- ❖ 1954. Human Society in Ethics and Politics. London: George Allen & Unwin.
- ❖ 1954. Nightmares of Eminent Persons and Other Stories. London: George Allen & Unwin.
- ❖ 1956. Portraits from Memory and Other Essays. London: George Allen & Unwin.
- ❖ 1956. Logic and Knowledge: Essays 1901–1950, edited by Robert C. Marsh. London: George Allen & Unwin.
- ❖ 1957. Why I Am Not A Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects, edited by Paul Edwards. London: George Allen & Unwin.
- ❖ 1958. Understanding History and Other Essays. New York: Philosophical Library.
- ❖ 1959. Common Sense and Nuclear Warfare. London: George Allen & Unwin.
- ❖ 1959. My Philosophical Development. London: George Allen & Unwin.
- ❖ 1959. Wisdom of the West, edited by Paul Foulkes. London:

Macdonald.
- 1960. Bertrand Russell Speaks His Mind, Cleveland and New York: World Publishing Company.
- 1961. The Basic Writings of Bertrand Russell, edited by R. E. Egner and L. E. Denonn. London: George Allen & Unwin.
- 1961. Fact and Fiction. London: George Allen & Unwin.
- 1961. Has Man a Future? London: George Allen & Unwin.
- 1963. Essays in Skepticism. New York: Philosophical Library.
- 1963. Unarmed Victory. London: George Allen & Unwin.
- 1965. Legitimacy Versus Industrialism, 1814–1848. London: George Allen & Unwin (first published as Parts I and II of Freedom and Organization, 1814–1914, 1934).
- 1965. On the Philosophy of Science, edited by Charles A. Fritz, Jr. Indianapolis: The Bobbs–Merrill Company.
- 1966. The ABC of Relativity. London: George Allen & Unwin.
- 1967. Russell's Peace Appeals, edited by Tsutomu Makino and Kazuteru Hitaka. Japan: Eichosha's New Current Books.
- 1967. War Crimes in Vietnam. London: George Allen & Unwin.
- 1951–1969. The Autobiography of Bertrand Russell, 3 vols., London: George Allen & Unwin. Vol. 2, 1956
- 1969. Dear Bertrand Russell... A Selection of his Correspondence with the General Public 1950–1968, edited by Barry Feinberg and Ronald Kasrils. London: George Allen and Unwin.

موجودہ زمانے کے فلسفیوں میں رسل کا مطالعہ سب سے زیادہ وسیع ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے اگر کوئی استثناء ممکن ہے تو صرف پروفیسر وائیٹ ہیڈ ہے۔ رسل اپنی تقریبا ایک صدی پر پھیلی ہوئی طویل زندگی میں دو چیزوں کی تحقیق میں مصروف رہا، یہ کہ ہم کتنی چیزوں کے بارے میں کہہ سکتے ہیں ہم انہیں واقعی جانتے ہیں اور یہ کہ ہمارے علم کا کتنے فیصد حصہ یقینی ہے۔

رسل ایک مضمون بعنوان " میری مذہبی کشمکش " میں لکھتا ہے؛

"My childhood was solitary, as my brother was seven years older than I was, and I was not sent to school. Consequently I had abundant leisure for reflection, and when I was about fourteen my thoughts turned to theology. During the four following years I rejected, successively, free will, immortality, and belief in God, and believed that I suffered much pain in the process, though when it was completed I found myself far happier than I had been while I remained in doubt. I think, in retrospect, that loneliness had much more to do with my

unhappiness than theological difficulties, for throughout the whole time I never said a word about religion to anyone, with the brief exception of an Agnostic tutor, who was soon sent away, presumably because he did not discourage my unorthodoxy."(380)

کہ ایک تو میرا بھائی مجھ سے سات سال بڑا تھااور دوسرا یہ کہ مجھے سکول داخل نہیں کروایا گیا تھااس لئے میرا بچپن تنہائی میں گزرا۔ نتیجتاً بیٹھ کر سوچتے رہنے کیلئے مجھے خوب فرصت میسر آ گئی۔ میں قریباً چودہ سال کا تھاجب مذہب کی طرف میرا رجحان بڑھ گیااور پھر اگلے چار برسوں میں میں یکے بعد دیگرے آزادی ارادہ، بقائے روح اور پھر وجود باری تعالیٰ کے عقائد سے دستبردار ہوگیا۔ مجھے محسوس ہوتا تھا کہ میں نے اس ذہنی کشمکش میں بہت تکلیف اٹھائی لیکن اس کے اختتام پر میں نے خود کو زمانہ تشکیک کی نسبت بہت آسودہ پایا۔ اب میں اپنے اوپر غور کرتا ہوں تو مجھے محسوس ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں الہیاتی الجھنوں سے کہیں زیادہ میری افسردگی کا سبب میری تنہائی تھی۔ اس تمام عرصے میں میں نے کبھی بھی کسی سے اپنے مذہبی نظریات پر بات نہیں کی ماسوائے ایک متشکک استاد کے، لیکن انہیں بھی جلد ہی گھر والوں نے رخصت کر دیا کیونکہ گھر والوں کے بقول استاد صاحب میرے غیر روایتی مذہبی نظریات پر گرفت نہیں کرتے تھے۔

اسی سے ملتی جلتی بات رسل نے اپنے ایک اور مضمون بعنوان " میرا فکری ارتقاء ؟ میں لکھی ہے:

" یعنی چودہ یا پندرہ سال کی عمر میں مجھے مذہب سے بہت لگاؤ تھا۔ اس دوران میں نے یکے بعد دیگرے سنجیدگی سے آزادی اراہ، بقائے روح اور وجود باری تعالیٰ کے دلائل کا تجزیہ کیا۔ چند ماہ کیلئے میں ایک متشکک استاد سے پڑھتا رہا، میں ان کے ساتھ کھل کر ان موضوعات پر بحث و مباحثہ کر سکتا تھا لیکن انہیں شاید گھر والوں نے اسی لئے فارغ کر دیا کہ وہ میرے ایمان و عقیدے کو کمزور کر رہے تھے۔ ان چند مہینوں کے علاوہ میں نے اپنے خیالات کو کبھی کسی دوسرے فرد پر ظاہر نہیں ہونے دیا۔ میں اپنے خیالات کو ایک ڈائری میں یونانی زبان میں لکھ لیا کرتا تھاتاکہ انہیں کوئی بھی پڑھ نہ پائے۔ میں ان دنوں افسردہ دلی کی کیفیات سے گزر رہا تھا، وہ افسردگی جو جوانی کے دنوں میں پیدا ہوا کرتی ہے، میں نے اپنی اس افسردگی کا سبب مذہبی ایمان میں زوال کو ٹھہرایا۔ میں تین سال تک مذہب کے متعلق غور و فکر میں ڈوبا رہااور یہ احتیاط برتی کہ میری خواہشات میری سوچ پر اثر انداز نہ ہو سکیں۔ سب سے پہلے میں نے آزادی ارادہ کے تصور کو ترک کیا، پھر بقائے روح کے تصور کو رد کیا لیکن اٹھارہ سال کی

عمر تک خدا پر میرا ایمان باقی رہا۔ لیکن پھر میں نے جان اسٹیورٹ مل کی خودنوشت میں پڑھا، "میرے والد نے مجھے یہ بات سمجھائی کہ اس سوال کا کوئی جواب نہیں ہے کہ مجھے کس نے پیدا کیا؟ کیونکہ اس سوال کے فوراً بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر خدا کو کس نے پیدا کیا؟" اسی لمحے مجھ پر یہ راز منکشف ہوگیا کہ علت اولیٰ کی دلیل محض ایک مغالطہ ہے۔"(381)

رسل نے خدا کے وجود کا انکار اس وجہ سے کیا کیونکہ اسے اس سوال کہ "پھر خدا کو کس نے پیدا کیا؟" کا کوئی جواب نہیں ملا۔ اپنے ایک مضمون بعنوان "میں عیسائی کیوں نہیں؟" میں رسل وجود باری تعالیٰ کے عقلی دلائل پر یکے بعد دیگرے اعتراضات کرتا ہے، علی دلیل پر اعتراض کرتے ہوئے وہ کہتا ہے؛

"There is no reason why the world could not have come into being without a cause; nor, on the other hand, is there any reason why it should not have always existed. There is no reason to suppose that the world had a beginning at all. The idea that things must have a beginning is really due to the poverty of our imagination. Therefore, perhaps, I need not waste any more time upon the argument about the First Cause."(382)

یہ کہنا بالکل بے بنیاد ہے کہ کائنات بغیر خالق کے وجود میں نہیں آسکتی اور نہ یہ کہنے کی کوئی منطقی وجہ موجود ہے کہ کائنات ہمیشہ سے موجود نہیں ہے۔ یہ تصور کہ کسی شے کی موجودگی کیلئے اس کی کوئی ابتداء ہونا ضروری ہے محض ہمارا ذہنی افلاس ہے۔ اسی لئے، شاید، علت اولیٰ کی دلیل پر بحث کرکے مجھے اپنا وقت ضائع کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس پیراگراف میں رسل نے دو باتیں کہی ہیں لیکن ان کے تجزیے سے پہلے میں ان کے پس منظر پر بات کرنا چاہتا ہوں۔

اہل ایمان جب یہ کہتے ہیں کہ ہر شے کا ایک خالق ہوتا ہے تو اس جملے میں "شے" سے ان کی مراد صرف وہی وجود ہوتا ہے جو اپنے آخری تجزیئے میں بزبان حال اپنے لئے کسی خالق کی متقاضی ہو۔ یہ نقطہ نہایت توجہ طلب ہے۔ اہل ایمان کا مقدمہ یہ نہیں ہے کہ ہر ہر شے کا کوئی خالق ہونا لازم ہے بلکہ ان کا مقدمہ یہ ہے کہ صرف اسی شے کا خالق ہونا لازم ہے جس کا وجود اپنی توجیہ کیلئے کسی دوسرے وجود کا تقاضا کرے یعنی جو اپنی توجیہ خود کرنے سے قاصر ہو، یا دوسرے لفظوں میں جس کی توجیہ اس کے داخل کی بجائے خارج سے آتی ہو، اور شے کا یہ تقاضا شے کے تجزیے سے حاصل ہوتا ہے، شے خود تقاضا کرتی ہو کہ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ

قائم بالغیر ہے۔ اگر کوئی شے یا وجود اپنی توجیہ خود کرتا ہو یا وہ اپنے ہونے میں کوئی منطقی وجوب Logical Necessityرکھتا ہو تو ایسے وجود کو اہل ایمان اپنے مقدمے میں استعمال کئے جانے والے لفظ "شے" کے عموم میں شامل نہیں کرتے۔ گویا اہل ایمان کا اصل مقدمہ یوں ہوتا ہے، "ہر قائم بالغیر وجود کیلئے ایک خالق کا وجود ہونا لازم ہے"، یوں بھی کہہ سکتے ہیں، "ہر مخلوق کیلئے خالق کا ہونا لازم ہے۔" غرض ہر ہر وجود کیلئے نہیں، بلکہ صرف مخلوق کے وجود کیلئے خالق کا وجود لازم ہے اور مخلوق اپنے خالق کا یہ تقاضا اپنے حال کی زبان سے کرتی ہے۔

اب اہل ایمان کیلئے دلیل پر غور کیجئے؛

ہر مخلوق کیلئے ایک خالق منطقی طور پر لازم ہے

کائنات مخلوق ہے

پس کائنات کیلئے ایک خالق کا پایا جانا منطقی طور پر واجب (لازم/ضروری) ہے۔

کیا کائنات مخلوق ہے؟ جی ہاں، لیکن اس کی کوئی دلیل؟ دلیل یہ ہے کہ مخلوق اپنے وجود کی توجیہ خود نہیں کر پاتی اور چونکہ کائنات بھی اپنے وجوداور اپنے اندر پائے جانے والے شماریاتی معجزات، نظم و نسق، ڈیزائن اور مظاہر کی توجیہ خود نہیں کر پاتی اس لئے لازم ہے کہ اس کا کوئی خالق ہو، ایسی عظیم الشان کائنات خود بخود وجود میں نہیں آ سکتی۔ پس منطقی طور پر خدا کا نہایت اغلب امکان ہے۔اسے وجود باری تعالیٰ کی علی دلیل کہتے ہیں جس سے یہاں تک یہ ثابت ہو گیا کہ خدا کا ہونا نہایت معقول اور اغلب ہے۔ لیکن اصل سوال تو یہ تھا کہ فی الواقع خدا موجود ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں اہل ایمان یہ کہتے ہیں کہ خدا فی الواقع یعنی ایک خارجی حقیقت کے طور پر بھی موجود ہے، ان کا استدلال یہ ہے؛

(جو شے ہمیشہ سے موجود ہو اسے قدیم کہتے ہیں اور جو شے کسی لمحہ تخلیق میں وجود میں آئی ہو اسے حادث کہتے ہیں)

کائنات موجود ہے (جس سے خدا کا امکان اوپر ثابت ہو چکا ہے)

کائنات حادث ہے

حادث کو وجود میں لانے کیلئے کسی ذاتِ قدیم کا وجود ضروری ہے

وہی ذات قدیم خدا کی ذات ہے

پس خدا موجود ہے

(گویا چونکہ کائنات موجود ہے پس خدا موجود ہے)

اس پر ملحدین یہ سوال اٹھاتے ہیں کائنات کے حادث ہونے کی کیا دلیل ہے؟ اس کا جواب اہل ایمان یہ دیتے ہیں؛

1۔ پہلی دلیل تو یہ ہے کہ دور حاضر میں بگ بینگ تھیوری کو ایک مسلمہ حقیقت کے طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے جس کے مطابق یہ کائنات چودہ ارب سال پہلے وجود میں آئی۔ پس کائنات حادث ہے۔

2۔ دوسری دلیل منطقی ہے، یہ کہ کسی شے کے موجود ہونے کیلیئے اس کی کوئی نہ کوئی ابتداء ہونا ضروری ہے، بغیر ابتداء کوئی شے وجود میں نہیں آسکتی، اب چونکہ کائنات موجود ہے تو لازم ہے کہ اس کا کوئی نقطہ آغاز بھی ہو، چونکہ کائنات اپنے وجود میں کسی نقطہ آغاز یا لمحہ تخلیق کی متقاضی ہے، پس کائنات حادث ہے۔ اس کے علاوہ بھی متکلمین نے حدوثِ عالم پر متعدد دلائل پیش کیئے ہیں۔

چونکہ ثابت شدہ امر ہے کہ کائنات موجود ہے
اور چونکہ ثابت ہوگیا کہ کائنات حادث ہے
پس ثابت ہوگیا کہ خدا فی الواقع موجود ہے۔

یہ ہے اہل ایمان کی مکمل علی دلیل۔ اس کی اوپر دی گئی وضاحت کو مد نظر رکھتے ہوئے رسل کا پیراگراف دوبارہ پڑھیئے۔ اس پیراگراف میں رسل نے دو نکات بیان کیئے ہیں جن کا جواب نہ پا سکنے کی بدولت وہ ملحد ہوگیا۔

1۔ پہلا نکتہ یہ ہے کہ یہ کہنا بالکل بے بنیاد ہے کہ کائنات بغیر خالق کے وجود میں نہیں آسکتی
2۔ اور نہ یہ کہنے کی کوئی منطقی وجہ موجود ہے کہ کائنات ہمیشہ سے موجود نہیں ہے

یہ دونوں نکات علی دلیل پر رسل کے اعتراضات ہیں۔ پہلا اعتراض اس نے یہ وارد کیا کہ "کائنات بغیر خالق کے وجود میں نہیں آسکتی" کہنا بے بنیاد ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ بیان تو نہیں البتہ رسل کا دعویٰ ضرور بے بنیاد ہے۔

"کائنات بغیر خالق کے وجود میں نہیں آسکتی" کہنے کی منطقی بنیاد نا صرف موجود ہے بلکہ ٹھوس منطقی اور نہایت معقول بھی ہے، وہ الگ بات کہ رسل کو یہ بنیاد نظر نہ آئی۔ کائنات بغیر خالق کے وجود میں نہیں آسکتی کیونکہ کائنات موجود ہے، اور حادث ہے (جسے ہم اوپر واضح کر چکے ہیں)، چونکہ حادث ہے، پس کائنات نہ

قدیم ہو سکتی ہے (جیسا کہ سائنس بھی یہی کہتی ہے) اور نہ از خود بغیر کسی خالق کے وجود میں آ سکتی ہے۔ پس رسل کا پہلا اعتراض بے بنیاد ہے۔

رسل نے دوسرا اعتراض یہ کیا کہ کائنات کو حادث ماننے (قدیم نہ ماننے) کا کوئی منطقی جواز نہیں۔ یہ اعتراض بھی ناجائز ہے، ہم واضح کر چکے ہیں کہ کائنات کو اولا تو سائنس بھی حادث مانتی ہے اور دوم منطقی طور پر بھی بغیر ابتداء کوئی وجود موجود نہیں ہو سکتا۔

محولہ بالا اقتباس میں رسل نے ایک اور بات کہی تھی کہ یہ تصور کہ کسی شے کی موجودگی کیلئے اس کی کوئی ابتداء ہونا ضروری ہے محض ہمارا ذہنی افلاس ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ایسا کہنا بجائے خود رسل کا ذہنی افلاس ہے۔ موجودگی کیلئے ابتداء لازمی شرط ہے مثلاً یہ جو کتاب اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے، یہ تب وجود میں آئی جب میں نے اسے تالیف کرکے پرنٹ کروایا، یعنی یہ کتاب تب وجود میں آئی جب اسے کسی لمحہ تخلیق میں تخلیق کیا گیا۔ اسی طرح آپ جس کرسی پر بیٹھے ہیں وہ تب وجود میں آئی جب بڑھئی نے اسے بنایا۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ ابتداء موجودگی کی لازمی شرط نہیں تو گویا ہم یہ مان رہے ہوتے ہیں کہ میری کتاب اور آپ کی کرسی ہمیشہ سے موجود تھیں۔

یہاں کوئی اگناسٹک مثلاً پروٹاغورس، ہیوم یا رسل یہ کہہ سکتا ہے کہ کتاب اور کرسی تو انفرادی موجودات ہیں اس لئے ان کی مثال نہیں پیش کی جاسکتی۔ بات کائنات کی ہو رہی ہے جو کہ تمام انفرادی موجودات کا مجموعہ یعنی ایک کُلی وجود ہے، لہٰذا اسے انفرادی موجودات پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، گویا یہ کہنا تو درست ہے کہ کتاب یا کرسی کا کوئی خالق ہے لیکن اس بیان کا درست ہونا لازم نہیں کہ کائنات بحثیت مجموعی کا بھی کوئی خالق یا علت ہو (یہ اعتراض ہیوم نے کیا تھا)۔ جواباً عرض ہے کہ اس کلی وجود کیلئے بھی ایک علت (خالق) کا موجود ہونا منطقی طور پر واجب ہے۔ اس وجوب کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم کائنات بحثیت مجموعی کیلئے کوئی خالق تجویز نہیں کریں گے تو اس سے عالم کا قدیم ہونا یعنی تسلسل Infinity لازم آئے گی (جو کہ عملا محال ہے) جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ کائنات سرے سے موجود ہی نہیں۔ اسے میں ہیوم کے ضمن میں واضح کر چکا ہوں۔

لیکن بالفرض ہم مان لیتے ہیں کہ کائنات کا خالق خدا ہے، تو یہاں رسل یہ پوچھتا ہے کہ پھر خدا کا خالق کون ہے؟ اسی سوال کا جواب نہ ملنے کی وجہ سے وہ ملحد ہوا تھا۔

جواب اس سوال کا یہ ہے کہ خدا کے خالق کا سوال ہی منطقی طور پر غلط ہے۔ اوپر علی دلیل کی وضاحت

میں میں نے اہل ایمان کا مقدمہ یوں عرض کیا تھا کہ خالق کا سوال صرف اس صورت میں پیدا ہوتا ہے جب کوئی وجود اپنی توجیہ کیلئے کسی خالق کا تقاضا کر رہا ہو۔خدا اپنے ہونے کیلئے کسی دوسرے خدا کا متقاضی ہے ہی نہیں۔ کائنات خدا کا تقاضا کرتی ہے، اس مقدمے سے یہ واضح ہوا تھا کہ کائنات کا جو بھی خالق ہو وہ لازما واجب الوجود ہو گا۔ ہم اہل ایمان اسی واجب الوجود علت اولیٰ کو خدا کہتے ہیں۔ تو چونکہ واجب الوجود کا کوئی خالق نہیں ہوتا پس اس کے خالق کا سوال ہی غلط ہو جاتا ہے۔ دوسرا یہ کہ خدا by definationیعنی اپنی تعریف ہی سے غیر مخلوق ہے لہٰذا اس کے خالق کا سوال کرنا درست نہیں۔

محض ایک سوال کا جواب نہ پا سکنے پر سرے سے خدا کے وجود ہی کے انکار کرنے کے رسل کے غیر منطقی عمل پر تبصرہ کرتے ہوئے ماہر ریاضی و فزکس ڈونلڈ ہنری پورٹر لکھتا ہے کہ جب سائنس کے قریبا ہر فارمولے کا حال یہ ہے کہ اس سے پیدا ہونے والے بے شمار سوالوں کا کوئی جواب ہمارے پاس نہیں ہے تو آخر اس کی کیا تُک بنتی ہے کہ ہم وجود باری تعالیٰ کے سلسلے میں محض ایک سوال کا جواب نہ پا سکنے پر سرے سے اس حقیقت ہی کا انکار کر دیں! (383)

الحاد نو، رچرڈ ڈاکنز اور "فریبِ خدائی"

نیو ایتھیزم New Atheism یا الحاد نو کی اصطلاح کو 2006ء میں گیرے وولف Gary Wolf نے متعارف کروایا تاکہ اس کے ذریعے وہ اکیسویں صدی کے جدید متشدد ملحدین کو ان کے الحاد میں شدت پسندی اور جاحیت کے سبب روایتی یا قدیم ملحدین سے الگ کر سکے۔ روایتی یا پرانا الحاد غیر یقینی اور غیر متشدد تھا جب کہ یہ نیا الحاد جارحیت پسند اور جنونی الحاد ہے جو دراصل جدید سرمایہ دارانہ نظام کی پیداوار ہے۔جدید ملحد مفکرین میں رچرڈ ڈاکنز، ڈین بارکر، لافٹس، شارمر، ڈیوڈ سلور مین، کرسٹوفر ہچنز، سٹینجر، ڈینئیل ڈینٹ اور سیم ہیرس وغیرہ زیادہ معروف ہیں جن کے مطابق مذہب، ایمان، عقیدہ وغیرہ تمام الٰہیات و ایمانیات جھوٹ کا پلندہ ہیں، یہ محض قصے کہانیاں اور دیومالائی داستانیں ہیں، مذہب کی اہمیت اساطیر اور الف لیلیٰ کی کہانیوں سے زیادہ کچھ نہیں۔ مذہب کو ہرگز برداشت نہیں کیا جانا چاہئے بلکہ اس کا بھرپور رد کیا جانا چاہئے کیونکہ یہی تمام بربادی کی جڑ ہے۔ مذہب کو بالکلیہ نیست و نابود کر دیا جانا چاہئے۔ حکومت، سیاست، تعلیم اور زندگی کے ہر شعبے سے مذہب کو اٹھا کر باہر پھینک دینا چاہئے۔ (العیاذ باللہ)

الحاد نو قدیم الحاد سے دو لحاظ سے مختلف ہے، اول یہ کہ قدیم الحاد میں جارحیت نہیں تھی جبکہ الحاد نو میں شدید جارحیت پائی جاتی ہے اور دوم یہ کہ قدیم الحاد کی بنیاد منطقی تھی جبکہ الحاد نو کی بنیاد سائنسی ہے۔ قدیم

ملحدین منطق سے اپنا آرگومینٹ ڈیویلپ کرتے تھے یا زیادہ سے زیادہ مادیت پرستانہ تصور علم کی بنیاد پر خدا کو غیر متعلق قرار دیتے تھے جبکہ جدید ملحدین کو ڈارون نے نظریہ ارتقاء کی صورت میں سائنسی بنیادیں فراہم کر دی ہیں لہٰذا یہ سائنس کو مذہب کے مدمقابل لاتے ہیں۔ قدیم الحاد الحاد نو سے ان معنوں میں بہتر تھا کہ وہ علمی تھا جبکہ الحاد نو عملی نوعیت کا ہے، قدیم الحادی دلائل پھر بھی کسی حد تک سنے جانے کے قابل تھے لیکن جدید الحاد سراسر منطقی مغالطوں، بدنیتی، پرپیگنڈے اور تعصب وہٹ دھرمی پر مبنی ہے۔ جدید ملحدین میں یوں تو ڈینٹ، سیم ہیرس اور ہیچنز کو بھی شہرت حاصل ہے لیکن رچرڈ ڈاکنز شہرت میں ان تمام سے بڑھ کر ہے، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ وہ مذہب کے خلاف نہایت گھٹیا زبان استعمال کرتا ہے اور دوسری یہ کہ وہ عوامی جلسوں میں بکثرت اور سرعام مذہب پر تنقید کرتا ہے۔ لہٰذا ہم بقیہ کو چھوڑ کر صرف ڈاکنز ہی کے حوالے سے گفتگو کریں گے۔ کہا جاتا ہے کہ آواز کی بجائے دلائل کو بلند کرو! یہ کہاوت ڈاکنز پر صادق آتی ہے کیونکہ موصوف کے پاس ایسی نئی دلیل تو کوئی نہیں جس سے ان کا الحاد معقول ثابت ہوتا ہو البتہ الفاظ کے ہیر پھیر اور اپنے تحریری اسلوب میں قاری کو ایسا باندھتے ہیں کہ وہ مغالطوں کے جال میں پھنس کر رہ جاتا ہے۔

رچرڈ ڈاکنز (پیدائش 1941ء) برطانیہ کا ماہرِ "ارتقائی حیاتیات" ہے لیکن خدا و مذہب کی اندھادھند مخالفت کی وجہ سے اب اسے دور حاضر کے سب سے بڑے ملحد کے طور پر جانا جاتا ہے۔ ڈاکنز 1995ء سے 2008ء تک آکسفورڈ یونیورسٹی میں پروفیسر برائے عوامی تفہیم سائنسی علوم رہا ہے۔ 1976ء میں اپنی کتاب "خود غرض جین The Selfish Gene" سے شہرت پانے والے رچرڈ ڈاکنز نے اپنی کتاب " The Extended Phenotype, 1982" میں ارتقائی حیاتیات سے متعلق انقلابی نظریات پیش کیے۔ 1986ء میں اپنی کتاب "اندھا گھڑی ساز The Blind Watchmaker" میں عیسائی متکلم ولیم پیلے کے گھڑی ساز والے نظریے کی مخالفت میں دلائل دیے اور اسی کے تسلسل میں اس نے اپنی معروف وبدنام زمانہ کتاب "فریب خدائی The God Delusion" لکھی جس میں اس نے کائنات کے مافوق الفطری خالق کے روایتی مذہبی نظریے کے خلاف اپنا مقدمہ پیش کیا اور تصور خدا کو اپنے ہجوآمیز شدت، پسندانہ اور تضحیک آمیز لب و لہجے سے دبانے کی کوشش کی ہے۔ اس کتاب کا دنیا بھر میں 30 سے زائد زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے اور انگریزی متن کے بیس لاکھ سے زائد نسخے فروخت ہو چکے ہیں۔ تاہم ڈارون کے نظریات کی شدید حمایت اور وجود باری تعالیٰ کے شدت پسندانہ انکار پر مذہبی حلقوں کی طرف سے رچرڈ ڈاکنز کو شدید تنقید کا سامنا رہا ہے۔ رجعت پسند حلقوں کی طرف سے اسے ڈارون کا کتا Darwin's Rottweiler اور اسی جیسے دیگر القابات سے

نوازا جاتا رہا ہے۔

ڈاکنز اپنی کتاب "فریب خدائی The God Delusion" کے مقدمے میں کہتا ہے کہ اس کتاب کا مقصد بیداری شعور ہے اور بیداری شعور کیلئے اس نے کتاب میں چار پیغامات دئے ہیں، جو یہ ہیں؛

1۔ یہ تصور غلط ہے کہ مذہب کے بغیر اخلاقیات وجود نہیں رکھ سکتی یا جیسا کہ جان لاک نے کہا تھا کہ ملحد کبھی اخلاقی نہیں ہو سکتا۔ ایک ملحد ضرور اخلاقیات کا پابند، متوازن اور صحت مند ذہن کا مالک ہو سکتا ہے لہٰذا ملحدین خدا پرستوں کی باتوں میں نہ آئیں۔

2۔ ڈارون کا نظریہ ارتقاء بذریعہ فطری چناؤ Evolution by Natural Selection کائنات کی مذہبی توجیہ سے بہتر توجیہ و تشریح پیش کرتا ہے اور خدا کے تصور کو نیست و نابود کر دیتا ہے! لہٰذا نظریہ ارتقاء کی بنیاد پر ہم وثوق کے ساتھ خدا کا انکار کر سکتے ہیں۔

3۔ بچوں کو ان کے والدین کے مذہب سے منسوب نہیں کرنا چاہئے کیونکہ بچے کا کوئی مذہب نہیں ہوتا یعنی "عیسائی بچہ Christian Child، مسلمان بچہ Muslim Child" وغیرہ جیسے الفاظ غلط ہیں۔

4۔ ملحدین کو معذرت خواہی کی بجائے اپنے الحاد پر فخر کرنا چاہئے کیونکہ الحاد ایک صحت مند اور آزاد ذہن کی فکر ہے۔

"فریب خدائی" کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے جس کا پہلا حصہ (پہلے چار ابواب) تصور خدا سے بحث کرتا ہے جبکہ دوسرا حصہ (بقیہ چھ ابواب) مذہب سے بحث کرتا ہے۔ کتاب کے پہلے چار ابواب میں رچرڈ ڈاکنز قاری کو اس نتیجے تک پہنچانا چاہتا ہے کہ اگرچہ یقین کامل اور حتمیت کے ساتھ نہ سہی، لیکن اغلبیت اور وثوق کے ساتھ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ کوئی خدا موجود نہیں۔ دوسرے حصے میں مذہب کے حوالے سے وہ قاری کو یہ باور کروانا چاہتا ہے کہ دنیا کی تمام برائیوں اور تمام فساد کی جڑ مذہب ہے، لہٰذا اسے اٹھا کر کوڑے کے ڈبے میں پھینک دیا جانا چاہئے۔ یہ کتاب کُل دس ابواب پر مشتمل ہے البتہ فی الحال ہمارے لئے پہلے چار ابواب، اور ان میں سے بھی صرف باب نمبر دو اور باب نمبر چار زیادہ اہمیت کے حامل ہیں۔

1۔ پہلے باب کا نام "ایک کٹر مذہبی ملحد" ہے، جس میں رچرڈ ڈاکنز مذہبی تصور خدا اور ڈی ازم کے تصور خدا (یعنی فلسفیوں اور تنویری مفکرین کے تصور خدا) میں فرق کرتا ہے۔ ڈی ازم کے خدا کی مثال کے طور پر وہ آئین سٹائن کے تصور خدا کو پیش کرتا ہے۔ دیگر تنویری مفکرین اور ڈیسٹوں کی طرح آئین سٹائن بھی ایک ایسے خدا کا قائل تھا جو کائنات کی دیکھ بھال نہیں کرتا اور نہ اس میں تصرف کرتا ہے،

وہ کوئی شخصی و صفاتی خدا نہیں ہے بلکہ اس کے نزدیک خدا در حقیقت فطری قوتوں ہی کا نام ہے۔ وہ بمثل انرجی اس کائنات میں حلول کئے ہوئے ہے اور بس، اس سے زیادہ اس کی کوئی حیثیت نہیں۔ اس کے بر عکس ایک مذہبی تصور خدا مثلا اسلام یا عیسائیت کا خدا ایک ایسا خدا ہے جو شخصی ہے، مختلف صفات کا حامل ہے، کائنات میں تصرف کرتا ہے، ارادہ کرتا ہے اور انسانوں کے معاملات میں گہری دلچسپی رکھتا ہے۔ رچرڈ ڈاکنز غیر شخصی خدا کے ماننے والوں کو "کٹر مذہبی ملحد" قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ڈی ازم اور الحاد آپس میں ازدواجی بندھن Sexed up Atheism میں بندھے ہوئے ہیں۔ ایسے تصور خدا کو انجوائے کرنا چاہئے جبکہ مذہبی خدا کو مسترد کر دیا جانا چاہئے۔

2۔ دوسرے باب کا نام "خدائی مفروضہ" ہے۔ جس میں وہ دو دعاوی کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ ابتداء میں وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ امریکہ کے بانیان اور قومی ہیرو ملحد تھے، اگر وہ مذہبی رعایت رکھتے بھی تھے تو محض اپنے سیاسی مفادات کی حد تک۔ باب کے دوسرے حصے میں رچرڈ ڈاکنز یہ باور کروانا چاہتا ہے کہ خدا پر بات کرنا صرف مذہب ہی کا حق نہیں بلکہ خدا سائنس کا موضوع ہے اور بحثیت سائنسدان ہمیں خدا پر بات کرنے سے سائنس ہر گز نہیں روکتی۔ بلکہ وہ کہتا ہے کہ اصل علم تو سائنس کا ہے، مذہب شے ہی کیا ہے! مولویوں اور پادریوں کو آخر سائنسدانوں پر کیوں برتری دی جاتی ہے! ان کے پاس ایسی کونسی صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ ان سوالات کا جواب دیں جن کا جواب سائنسدانوں سے نہیں لیا جاتا۔ وہ لکھتا ہے؛

> "اگر سائنس کسی ازلی سوال کا جواب نہیں دے پا رہی تو اس کا یہ مطلب کیسے نکل آیا کہ مذہب اس کا جواب دے پائے گا! میرے خیال میں نہ آکسفورڈ کے اور نہ کیمبرج کے ماہرین فلکیات ایسا مانتے تھے کہ پیشوایان مذہب کسی ایسی صلاحیت کے حامل ہیں جو انہیں ان سوالوں کے جواب دینے کے قابل بنا دیتی ہے جو سائنس بھی حل نہیں کر پا رہی۔ مجھے لگتا ہے کہ دونوں (آکسفورڈ اور کیمبرج کے) ماہرین ایک بار پھر ضرورت سے زیادہ خوش اخلاقی کا ثبوت دے رہے تھے۔ یعنی مذہبی نمائندوں کے پاس کہنے کو کوئی اور بات تو ہے نہیں تو چلو ایک دو ایسے سوالات انہیں پکڑا دیتے ہیں جن کا جواب نہ تو کبھی کوئی دے پایا ہے اور نہ کبھی دے سکتا ہے لیکن اپنے ماہرین فلکیات دوستوں کے بر عکس میں ان مولویوں اور پادریوں کو اس قسم کی

رعایت دینے کے حق میں نہیں ہوں۔ بائبل کی تاریخ یا ادب وغیرہ کے مقابلے میں میں نے آج تک علم ادیان کے "علم" ہونے کے حق میں کوئی جواز نہیں دیکھا۔"(384)

مزید وہ کہتا ہے؛

"لیکن میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اگر یہ سوالات سائنسدانوں کی پہنچ سے باہر ہیں تو مولویوں اور پادریوں کی دسترس سے تو بدرجہا باہر ہیں۔ میں اس سے بھی دو قدم آگے بڑھ کر یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ ملا اور پادری لوگ ہوتے کون ہیں جن سے خدا کی بابت پوچھا جائے۔"(385)

رچرڈ ڈاکنز خدا کے وجود کا انکار یقین کامل کے ساتھ حتمیت کے درجے میں نہیں کرتا بلکہ اس سے صرف ایک درجہ کم یعنی گمان غالب کے طور پر کرتا ہے۔ وہ ایمان والحاد کے سات درجے بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ چھٹے درجے میں ایسے ملحدین شامل ہیں جن کے بقول خدا کے وجود کا امکان نہ ہونے کے برابر ہے اور میرا ماننا یہی ہے؛ وہ لکھتا ہے؛

"چھٹا درجہ:- بہت کم امکانات، لیکن صفر سے کچھ زیادہ، تقریبا ملحد، (جو یہ کہتا ہے) "میں وثوق سے تو نہیں کہہ سکتا لیکن خدا کے وجود کے امکانات کم ہی ہیں لہٰذا میں اپنی زندگی اسی مفروضے کے تحت گزارتا ہوں کہ خدا نہیں ہے۔"

ساتواں درجہ:- شدید دہریا، (جو یہ کہتا ہے) " مجھے معلوم ہے کہ خدا نہیں ہے، جس یقین سے جنگ Jung (ایک عیسائی مصنف) کو معلوم ہے کہ خدا ہے۔"

میں اپنے آپ کو چھٹے درجے میں گنتا ہوں لیکن میرا کچھ رجحان ساتویں جانب بھی ہے۔"(386)

رچرڈ ڈاکنز وجود باری تعالیٰ کے فی الواقع وجود و عدم وجود سے قطع نظر، امکانِ وجود و عدم کے حوالے سے کہتا ہے کہ خدا کے وجود کا امکان پچاس فیصد سے بھی کم ہے۔

"ہکسلے کے برعکس میرا ماننا یہ ہے کہ دوسرے سائنسی مفروضوں کی طرح خدا کا وجود بھی ایک سائنسی مفروضہ ہے۔ اگرچہ اسے تجربے سے ٹیسٹ نہیں کیا جا سکتا۔ (۔۔۔) خدا کا ہونا یا نہ ہونا کائنات کی بابت ایک سائنسی حقیقت ہے، ایک ایسی

حقیقت جسے اگرچہ تجربے سے ثابت یا رد نہیں کیا جاسکتا البتہ منطقی طور پر ثابت یا رد کیا جاسکتا ہے۔ اگر خدا کا وجود ہوتا اور وہ اپنے آپ کو ظاہر کرنے کا ارادہ کرتا تو خدا خود ہی اس بحث کو حتمی طور پر نہایت شد و مد کے ساتھ اپنے حق میں ختم کر سکتا تھا (لیکن اس نے ایسا نہیں کیا، گویا خدا موجود نہیں)۔ خیر، خدا کے وجود و عدم کی بحث کا کوئی حتمی نتیجہ نہ بھی نکلے تو بھی موجودہ شواہد اور آزاد عقل انسانی سے جانا جاسکتا ہے کہ اس کے وجود کا امکان پچاس فیصد سے بھی کم ہے۔"(387)

مزید وہ لکھتا ہے؛

"غیر شخصی و غیر صفاتی خدا مذہبی خدا سے قدرے بہتر ہے لیکن اس کے وجود کے امکانات بھی اتنے ہی کم ہیں جتنے کم امکانات انجیل کے خدا کے ہیں۔ خدا کا مفروضہ جیسا بھی ہو قطعاً غیر ضروری ہے۔"(388)

"میں خدا یا دیوتاؤں کے کسی مخصوص تصور پر حملہ آور نہیں بلکہ میں ہر طرح کے خدا، دیوی دیوتاؤں اور غرض ہر طرح کے مافوق الفطری خداؤں پر، جنہیں جب بھی کبھی اور جہاں بھی کہیں ایجاد کیا گیا یا آئندہ کیا جائے گا، پر حملہ کر رہا ہوں۔"(389)

رچرڈ ڈاکنز کے ان الفاظ میں کارفرما بودی منطق پر غور فرمایئے کہ اگر خدا موجود ہوتا تو وہ اپنے آپ کو ظاہر کرکے سارے جھگڑے ہمیشہ کیلئے اپنے حق میں ختم کر دیتا۔ گویا رچرڈ ڈاکنز کی منطق کے مطابق کسی شے کا اظہار ہی اس کے وجود کی دلیل ہے۔ مثلاً چڑیا اگر چہچہا رہی ہے تو صرف تبھی چڑیا موجود ہوگی۔ یہ منطقی مغالطہ ہے، اس سے ہرگز یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اگر چڑیا چہچہا نہیں رہی تو وہ موجود ہی نہیں۔ یعنی اگر چڑیا اپنی موجودگی کا اظہار نہیں کر رہی تو ڈاکنز کے مطابق وہ موجود ہی نہیں۔ یہ رچرڈ ڈاکنز کی واضح غلطی ہے کیونکہ چہچہاہٹ تو چڑیا کے وجود کی دلیل ہے لیکن خاموشی اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں، یہ عین ممکن ہے کہ چڑیا موجود تو ہو لیکن کسی وجہ سے چہچہا نہ رہی ہو۔ وہ اپنی اسی غلط منطق کا اطلاق خدا پر کرتا ہے اور کہہ رہا ہے کہ اگر خدا موجود ہوتا تو لازماً اپنا اظہار کرتا۔

درحقیقت رچرڈ ڈاکنز نے خدا کی غایتِ تخلیق اور مذہب کے بنیادی مقدمات کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی ورنہ خدا نے تو واضح طور پر فرما رکھا ہے کہ اس نے ارادتاً اپنے وجود کو پردہ غیب میں چھپا کر انسان کو امتحان میں مبتلا کیا ہے۔ خدا کا خود کو ظاہر کر دینا اس کی اسکیم ہی کے خلاف تھا پس اس کا خود کو ظاہر نہ کرنا عین

منطقی و معقول ہے۔

3۔ تیسرے باب کا نام "وجود باری تعالیٰ کے دلائل (کا جائزہ)" ہے جس میں وہ وجود باری تعالیٰ کے کلامی، عقلی اور منطقی دلائل کا جائزہ لیتا ہے اور انہیں رد کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ ان دلائل کو علمی بنیاد پر رد کرنے کی بجائے زیادہ زور ان دلائل کی تضحیک و تمسخر پر صرف کرتا ہے۔ اسی لئے ایک عیسائی متکلم ڈیوڈ بینٹلے ہارٹ نے کہا کہ

"...devoted several pages of The God Delusion to a discussion of the 'Five Ways' of Thomas Aquinas but never thought to avail himself of the services of some scholar of ancient and mediaeval thought who might have explained them to him ... As a result, he not only mistook the Five Ways for Thomas's comprehensive statement on why we should believe in God, which they most definitely are not, but ended up completely misrepresenting the logic of every single one of them, and at the most basic levels."(390)

رچرڈ ڈاکنز نے سینٹ تھامس اکوائینس کے وجودِ باری تعالیٰ کے دلائل کو رد کرنے میں بہت صفحات کالے کردئے لیکن اتنی زحمت گوارانہ کی کہ پہلے کسی متبحر عالم سے ان دلائل کی اصل روح سمجھ لیتا۔اس نے کسی ایک بھی دلیل کو اچھی طرح سمجھا نہیں اور بس ایسے ہی منہ اٹھا کر اسے نہایت سطحی اور گھٹیا منطق سے رد کردیا۔

4۔ کتاب (فریب خدائی) کا دارومدار اسی چوتھے باب پر ہے جس کا نام ہے "خدا کی عدم موجودگی کی یقینی وجہ۔" اس باب میں رچرڈ ڈاکنز کہتا ہے کہ کائنات میں موجود نظم و نسق (ڈیزائن) کے حوالے سے لوگ عموماً دو طرح کے نظریات رکھتے ہیں اور یہ دونوں ہی غلط ہیں؛

۔پہلا یہ کہ کائنات کا پیچیدہ ڈیزائن کسی ناظم کائنات یا ذہین و قادر مطلق ڈیزائنر نے ترتیب دیا ہے

۔دوسرا یہ کہ یہ نظم خود بخود وجود میں آگیا

رچرڈ ڈاکنز کے بقول یہ دونوں نظریات غلط ہیں۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ ان دو صورتوں کے علاوہ کوئی تیسری صورت ممکن ہی نہیں۔ تیسری صورت ممکن ہے اور وہی نظم کائنات کی درست توجیہ ہے اور وہ ہے "فطری چناو Natural Selection"، چنانچہ وہ لکھتا ہے؛

" نظریہ خود بخود اور نظریہ ناظم کائنات دونوں ہی زندگی کے معمے کا حل فراہم کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ فطری چناوTheory of Natural Selection میں

ایسا کیا ہے جو اسے کامیاب حل بناتا ہے؟ فطری چناو کی کامیابی کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک مجموعی حل ہے جو عدم امکان (امتناع۔ ناممکن ہونا۔ ناممکنیت Improbable) کے مسئلہ کو چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ ہر حصہ تھوڑا سا ناممکن ہے لیکن لامحدود حد تک ناممکن نہیں۔ جب ان قریب قریب ناممکن ٹکڑوں کو سلسلہ وار ایک دوسرے کے اوپر رکھا جاتا ہے تو نتیجہ اتنا شدید ناممکن ہو جاتا ہے کہ جو کسی حادثے سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ یہی وہ بظاہر ناممکن الوقوع نتیجہ ہے جو تخلیق پسندوں کی زچ کرنے والی توجیہات کا مرکز بنتا ہے۔"(391)

رچرڈ ڈاکنز کے نزدیک فطری چناو سے حیات و کائنات کے نظم و نسق کی توجیہ وجود باری تعالیٰ سے کی گئی توجیہ کی نسبت زیادہ معقول ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ فطری چناو کو مان لینے سے چونکہ (بقول ڈاکنز) نظم کائنات کی توجیہ اس کے داخل سے آجاتی ہے اس لئے کسی خارجی وجود پر ایمان لانے کی ضرورت ہی باقی نہیں بچتی۔ Means Natural Selection can explain itself by itself while God can not explain Himself without an external reference۔ وہ خدا سے کی گئی توجیہ کو رد اس بنیاد پر کرتا ہے کہ اگر ہم خدا کو اس پیچیدہ نظم کائنات کا ڈیزائنر مان لیں تو پھر خدا بذات خود بھی ایک پیچیدہ ڈیزائنڈ وجود قرار پاتا ہے اور پھر اس کی بھی توجیہ ڈھونڈنا پڑتی ہے جو کہ اس کے خارج میں تلاش کرنا پڑتی ہے۔ سادہ لفظوں میں کہیں تو اگر خدا خالق کائنات ہے تو پھر خدا کا خالق کون ہے؟ چونکہ خدا اپنی توجیہ خود نہیں کر سکتا پس فطری چناو تصور خدا سے زیادہ معقول ہے اور خدا کے وجود کا امکان قریب قریب صفر باقی بچتا ہے۔ یہ وہ بنیادی مقدمہ ہے جسے ثابت کرنے کیلئے رچرڈ ڈاکنز نے ایڑی چوٹی کا زور لگایا ہے۔ یعنی محض صرف اتنی سی بات کہ ہم خدا کا خالق سائنسی اصولوں پر تلاش نہیں کر سکتے پس خدا کا کوئی وجود نہیں اور پس فطری چناو زیادہ معقول سائنسی نظریہ ہے۔ وہ لکھتا ہے؛

" تخلیق پسندوں کی منطق ہمیشہ ایک ہی ہوتی ہے۔ کوئی قدرتی کرشمہ شماریاتی طور پر اس قدر ناممکن یا پیچیدہ یا اس قدر خوبصورت و حیران کن ہوتا ہے کہ وہ خود بخود وجود میں آ ہی نہیں سکتا۔ ان مصنفین کے گمان میں حادثے کا واحد متبادل نظم ہی ہوتا ہے لہٰذا یہ کارنامہ کسی ناظم کائنات ہی نے ترتیب دیا ہوگا اور سائنس کا اس قدر کمزور منطق کیلئے ہمیشہ ایک ہی جواب ہوتا ہے کہ حادثہ نظم کا واحد متبادل نہیں۔ فطری چناو ایک افضل

متبادل ہے بلکہ یوں کہئے کہ نظم تو سرے سے متبادل ہے ہی نہیں کیونکہ وہ جس معمے کو حل کرتی ہے اس سے بڑے معمے کو جنم دے دیتی ہے: یعنی یہ کہ پھر ناظم کائنات کو کس نے پیدا کیا؟ "(392)

باب کے آخر میں رچرڈ ڈاکنز اپنے تمام مقدمات کو نکات کی شکل میں لکھتا ہے، میں انہی نکات کو ذیل میں پیش کر رہا ہوں، وہ لکھتا ہے کہ (393)

"1۔ انسانی ذہانت کو صدیوں سے درپیش مشکلات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کائنات کی پیچیدہ و غیر ممکن ترتیب اور نظم و نسق کیسے وجود میں آ گئے؟

2۔ ہماری فطری جبلت ہمیں ظاہری نظم کائنات کو حقیقی نظم سمجھنے پر مجبور کرتی ہے۔ انسانی ایجادات کو وجود میں لانے والا انسان یقینا ایک ذہین انجنئیر تھا لیکن کسی ایجاد کے نظم کو نظم کائنات پر قیاس کرنا ہماری فطری جبلت کی کارفرمائی کے سوا کچھ نہیں (یعنی نظم کائنات ایک فریب نظر ہے)۔

3۔ نظم کائنات فریب ہے کیونکہ نظم کائنات کا تصور فورا ایک مزید مشکل مسئلے کو جنم دیتا ہے کہ اگر یہ نظم کسی ناظم کا کرشمہ ہے تو پھر (چونکہ ناظم نظم سے بھی زیادہ منظّم ہے) پھر اس ناظم کائنات کو کس نے پیدا کیا؟ ہم نے جس مسئلے پر غور و فکر کی شروعات کی وہ شماریاتی ناممکنیت کی وضاحت کرنا تھا لہٰذا حل کے طور پر کسی مزید ناممکن وجود کو پیش کر دینا مسئلے کا حل نہیں بلکہ اسے مزید الجھانے کے مترادف ہے۔ ہمیں کوئی آسمان سے لٹکائی گئی ہُک hook نہیں بلکہ ایک سادہ کرین Crane درکار ہے کیونکہ ایسی کرین ہی بتدریج سادگی سے ناممکن پیچیدگی کی توجیہ کر سکتی ہے۔

ان تمام نکات اور اس سے پہلے پیش کئے گئے اقتباسات کا حاصل یہ ہے کہ

1۔ مابعد الطبعیات پر بات کرنا سائنسی دائرہ کار یا سائنس کی ڈومین کے اندر ہی ہے اس سے خارج نہیں، یعنی سائنس صرف طبیعیات کا ہی علم نہیں بلکہ مابعد الطبیعیات پر بات کرنے اور کسی نتیجے پر پہنچنے کیلئے بھی کافی علم ہے۔

2۔ لہٰذا خدا کے وجود و عدم وجود کا فیصلہ کرنا بھی سائنس ہی کا موضوع ہے۔

3۔ قدیم یونانی دیوتاوں یا ہندووں کے دیوتاوں یا دیگر اقوام کے من گھڑت خداوں کے وجود کا امکان بھی اتنا ہی ہے جتنا ایک عظیم خالق کائنات، وحد و لاشریک، قادر مطلق، صاحب ارادہ و اختیار رب

کائنات کے وجود کا امکان ہے۔ اور خدا اور دیوتاؤں دونوں کا امکان صفر کے قریب ہے۔

4۔ مذہب کا علم کوئی علم ہی نہیں، اصل علم سائنس ہے لہٰذا کوئی مولوی یا پادری اہل ہی نہیں کہ وہ وجود باری تعالیٰ کے موضوع پر بات کرنے کا بنسبت کسی سائنسدان کے، زیادہ حق دار ہو بلکہ سرے سے مولوی یا پادری کو تو اس بحث میں شامل ہی نہیں ہونا چاہئے۔

5۔ حیات و کائنات کا حسن، پیچیدگیاں، عقل کو دنگ کر دینے والے شماریاتی نظم و نسق اور تمام ضبط کائنات در حقیقت فریب نظر ہے جو انسان کی داخلی جبلت کی وجہ سے پیدا ہوا۔ حقیقتاً کائنات میں نہ تو حسن ہے نہ نظم اور نہ کوئی پیچیدگی۔

6۔ حادثہ و نظم کے علاوہ ایک تیسری صورت بھی ممکن ہو سکتی ہے اور وہ ہے فطری چناؤ۔ کائنات کا ظاہری نظم در حقیقت کسی خدا کی قدرت کا کرشمہ نہیں بلکہ فطری چناؤ کی کارستانی ہے۔

7۔ فطری چناؤ پر یقین کرنا خدا پر یقین کرنے سے زیادہ معقول ہے کیونکہ فطری چناؤ کے بعد یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ اسے کس نے مرتب کیا۔

8۔ خدا کا عقیدہ فطری چناؤ کی نسبت غیر تسلی بخش ہے کیونکہ خدا پر ایمان لانے کے فوراً بعد یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ پھر خدا کو کس نے پیدا کیا۔

9۔ سائنسی قوانین و تھیوریاں کائنات کی وضاحت مذہبی وضاحتوں کی نسبت زیادہ خوش اسلوبی اور ٹھوس علمی تجربی بنیادوں پر کرتی ہیں اور ان تھیوریوں میں کہیں بھی خدا کا ذکر نہیں۔

10۔ مذکورہ تمام باتوں کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ سائنسی بنیادوں پر خدا کے وجود کا امکان بہت کم ہے اور "خدانخواستہ" اگر خدا ہو بھی سہی تو اس پر ایمان لانا ضروری نہیں کیونکہ ایمان کی نسبت سائنسی تھیوریز کی شکل میں ہمارے پاس بہتر توجیہاتِ مظاہر فطرت موجود ہیں پس ثابت ہوا کہ خدا تقریباً غیر موجود ہے!

پہلے چار ابواب کے بعد رچرڈ ڈاکنز مذہب کے درپے ہو جاتا ہے اور اگلے چھ ابواب میں مذہب پر سب و شتم کرتا ہے۔ چونکہ یہ مباحث ہمارے موضوع سے براہ راست متعلق نہیں لہٰذا ہم ان سے صرف نظر کر رہے ہیں۔

1۔ رچرڈ ڈاکنز نے خدا کو سائنس کا موضوع بنا لیا ہے حالانکہ انسانی تاریخ میں ایسی سنگین غلطی کا ارتکاب کسی بھی نامور مفکر نے نہیں کیا۔ سائنسدان ہمیشہ سے کہتے آئے ہیں کہ مذہب اور سائنس دو الگ

علمی دائرے ہیں مثلا آپ تمام بڑے سائنسدانوں کی بائیو گرافیاں اٹھا کر دیکھ لیں، کسی بھی سائنسدان نے کبھی سائنسی بنیادوں پر خدا کا رد نہیں کیا۔ اگر کبھی کسی نے خدا کا انکار کیا بھی تو اس کی وجہ فلسفہ یا کوئی دوسرا رجحان بنا مگر سائنسی قوانین اور تھیوریوں کی بنیاد پر کسی بھی بڑے سائنسدان نے ایسی حماقت نہیں کی کیونکہ وہ سب جانتے تھے کہ طبیعیات اور مابعدالطبعیات دو بالکل مختلف شعبہ ہائے علم ہیں۔ وہ سب جانتے اور مانتے آئے ہیں کہ سائنس صرف "کیسے" کا جواب دیتی ہے، "کیوں" کا جواب دینا مذہب کا کام ہے۔ یہ واحد رچرڈ ڈاکنز صاحب ہیں جو سائنس کی حدود سے باہر قدم رکھ کر مذہب کو سائنس میں گھسیٹ لائے اور پھر اس پر سائنسی مفروضوں کا اطلاق کرنے لگ گئے۔ یہی وجہ ہے کہ دور حاضر کے اکثر سائنسدان یا تو رچرڈ ڈاکنز کو اس کے انہی مغالطوں کی وجہ سے پسند نہیں کرتے یا سرے سے اسے سائنسدان ہی تسلیم نہیں کرتے۔ اگر بالفرض یہ مان بھی لیا جائے کہ انسان ارتقائی پروڈکٹ ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس سے خدا کی عدم موجودگی کیسے لازم آتی ہے، وہ منطق کا کون سا ایسا قانون ہے جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے؟ اس کا رچرڈ ڈاکنز صاحب کے پاس کوئی جواب نہیں۔ سائنس کی بنیاد پر انکار باری تعالیٰ کے رویئے کو تمام اہل فکر ایک غلط رویہ اور غلط استدلال قرار دیتے ہیں مثلا ڈبلیو ٹی سٹیس کاپرنیکس، کیپلر، گلیلیو اور نیوٹن کی سائنسی دریافتوں کا ذکر کرنے کے بعد بجا طور پر کہتا ہے؛

> "Now how can any of these physical truths have any bearing at all on the problem of the existence of God? How can they possibly provide any argument against it? Surely God can as well exist with the earth going round the sun as with the sun going round the earth? Or is the existence of God consistent with circles, but not with ellipses?"(394)

یعنی سائنسی حقایق کی دریافت کے ساتھ وجود باری تعالیٰ کی بحث کا آخر تعلق کیا ہے۔ سائنسی دریافتوں سے آخر خدا کی عدم موجودگی کیسے ثابت ہو سکتی ہے! زمین سورج کے گرد گھومے یا سورج زمین کے گرد، اس کے باوجود یقینا خدا موجود ہو سکتا ہے۔ نہیں تو کیا ہم اس بیہودہ منطق کو مان لیں کہ خدا دائروی حرکتِ سیارگان کے نظریئے کے ساتھ تو مطابقت رکھتا ہے لیکن بیضوی حرکت کے ساتھ نہیں!

یعنی سائنس جو بھی قانون یا تھیوری پیش کرے اس سے خدا کے وجود پر کوئی حرف نہیں آتا۔ کیونکہ خدا سائنس کا موضوع ہی نہیں۔

ذیل میں میں ایسی ہی ایک رپورٹ پیش کر رہا ہوں جس میں رچرڈ ڈاکنز کو سائنس کا غلط ترجمان، غالی،

جھوٹا اور نا قابل اعتبار قرار دیا گیا ہے۔

نظریہ ارتقا کی حمایت اور تخلیق کی مخالفت کرنے والا بیسویں صدی کا سب سے بڑا ملحد سائنسدان رچرڈ ڈاکنز جھوٹا اور نا قابل اعتبار ہے۔ رچرڈ ڈاکنز کا تذکرہ کرنے والے 48 میں سے اسی فیصد برطانوی سائنسدانوں کی رائے:[1]

برطانوی سائنس دان رچرڈ ڈاکنز کو پسند نہیں کرتے۔ یہ بات ایک سروے میں سامنے آئی ہے جس کو مشہور اخبار دی انڈیپنڈنٹ The Independent نے کچھ عرصہ پہلے پیش کیا۔ یہ تصورات ملحدین کی طرف سے ارتقاء کی حمایت اور نظریہ تخلیق کے رد میں بار بار پیش کی جانے والی ایک عالمی ملحد اور ارتقاء کی ٹھیکدار شخصیت کے بارے میں سامنے آئے ہیں جس میں عالمی ملحد اور نظریہ ارتقا کے جدید ٹھیکدار رچرڈ ڈاکنز کے بارے میں سوالات شامل نہیں تھے بلکہ سائنسدانوں سے اس کے بارے میں عمومی رائے لی گئ تھی۔ اگر بالخصوص ڈاکنز کے حوالے سے بھی سوالات کئے جاتے تو پھر رچرڈ ڈاکنز کے ارتقاء کے بارے میں سائنسی جھوٹ اور اس سائنس کی مزید تفصیل سامنے آتی جس کو وہ مذہب کے خلاف اور ارتقاء کے حق میں پیش کرتے ہیں۔ ایک مطالعہ کے دوران جو 2016ء میں کیا گیا، سے یہ بات سامنے آئی۔ اس کے ساتھ ہی کئی برطانوی سائنسدانوں نے کہا کہ عالمی ملحد رچرڈ ڈاکنز ارتقاء کے حق میں اور intelligent design کے خلاف سائنس کی غلط تشریح پیش کرتا ہے اور عوام کو سائنس کے بارے میں گمراہ کرتا ہے۔

یہ حقیقت اس مطالعہ میں بار بار سامنے آئی۔ یہ تحقیق وسیع پیمانے پر مطالعہ کے ایک حصہ کے طور پر Public understanding of science کے ایک ایڈیشن میں شائع کی گئ تھی کہ سائنسدانوں کا مذہب کے بارے میں کیا خیال کیا ہے. اس میں اکثر سائنسدانوں نے مذہب کی تائید کی اور رچرڈ ڈاکنز کو جھوٹا قرار دیا۔ مطالعہ کے ایک حصے کے طور پر محققین نے آٹھ ممالک سے 20،000 سے زیادہ سائنسدانوں کا ایک سروے کیا۔ برطانیہ میں محققین نے 1581 متفرق سائنسدانوں کا سروے کیا۔ پھر انہوں نے ان میں سے 137 سے اس بارے میں تفصیلی بات کی۔

اگرچہ ڈاکنز انٹرویو کے عمل کا حصہ نہیں تھا، اور محققین نے اس کے بارے میں کوئی سوال بھی نہیں کیا، پھر بھی 137 سائنسدان جن سے تفصیلی انٹرویو یا مصاحبہ کیا گیا تھا، میں سے 48 نے از خود رچرڈ ڈاکنز کا ذکر کیا

---

[1] مترجم: ڈاکٹر احید حسن

اوران 48 سائنسدانوں میں سے صرف بیس فیصد نے رچرڈ ڈاکنز کی حمایت کی جب کہ اسی فیصد نے کہا کہ رچرڈ ڈاکنز سائنس اور سائنسدانوں کی کتابوں کو اپنی تصانیف اور عوامی تقریروں میں غلط انداز میں پیش کرتا ہے، اس طرح ڈاکنز کے بارے میں رائے دینے والے اسی فیصد سائنسدانوں نے اس کے ارتقائی نظریات کے حق اور خدا کی طرف سے کائنات اور جانداروں کی تخلیق کے خلاف نظریات کو جھوٹ کا پلندہ قرار دیا۔ان کے خیال میں ڈاکنز اور اس کی تصانیف ناقابل اعتماد ہیں۔ 2014ء میں خود ڈاکنز کے ایک رفیق کار نے اسے سائنسدان ماننے سے انکار کیا اور اسے ایک سائنسدان کی جگہ ایک صحافی قرار دیا جو خود سے کوئی کام بھی نہیں کرتا۔اس نے کہا کہ میرا اور ڈاکنز کا کوئی اختلاف نہیں لیکن ڈاکنز ایک سائنسدان نہیں بلکہ ایک صحافی ہے۔دی گارڈین نے بھی اس بات کو تسلیم کیا کہ ڈاکنز اپنے کچھ اعمال سے اپنی عوامی شہرت کو تیزی سے برباد کر رہا ہے۔

جن سائنسدانوں نے ڈاکنز کے خلاف رائے دی وہ سب کے سب مذہبی نہیں تھے بلکہ جو سائنسدان غیر مذہبی تھے انہوں نے بھی کہا کہ رچرڈ ڈاکنز سائنس کی حدود سے نکل کر مبالغہ آرائی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ بیالوجی کے ایک غیر مذہبی پروفیسر نے بھی اسے بنیاد پرست اور متشدد ملحد قرار دیا۔ایک اور نے اسے صلیبی متشدد قرار دیا۔ایک سائنسدان نے ڈاکنز پہ تنقید کرتے ہوئے کہا کہ سائنس اس حالت میں نہیں ہے کہ اپنی حدود سے باہر موجود چیزوں یعنی مذہب کی بھی تردید کرسکے جیسا کہ ڈاکنز سائنس کے ساتھ کرتا ہے۔

ایک ایسا سائنسدان جس کو انٹرویو کے دوران تذکرہ کرنے والے 48 سائنسدانوں میں سے اسی فیصد نے جھوٹا، مبالغہ پرست اور سائنس کی غلط تشریح کرنے والا اور عوام کو دھوکا دینے کی کوشش کرنے والا قرار دیا اس کے ارتقائی اور الحادی سائنسی نظریات کس طرح قابل اعتماد ہو سکتے ہیں۔(395)

رچرڈ ڈاکنز کا دوسرا بڑا فریب یہ ہے کہ حسن و نظم کائنات فریب نظر ہے۔ یہ کوئی ڈیزائینڈ ڈیزائن نہیں بلکہ فطری چناو کے نتیجے میں پیدا ہونے والا ایک مظہر ہے جسے ہم اپنی جبلت سے مجبور ہو کر ڈیزائن سمجھ لیتے ہیں۔ یعنی گھڑی تو ایک باقاعدہ ڈیزائنڈ شے ہے لیکن کائنات ڈیزائنڈ شے نہیں ہے۔ گھڑی کی بابت تو یہ سوال درست ہے کہ گھڑی کو کس نے بنایا لیکن کائنات کی بابت یہ سوال درست نہیں کہ کائنات کو کس نے بنایا کیونکہ گھڑی اپنی توجیہ خود کرنے سے قاصر ہے جبکہ کائنات فطری چناو کے ذریعے اپنی توجیہ خود کر رہی ہے۔ گویا ڈاکنز کے نظم کائنات سے انکار کے پیچھے ایک تو فطری چناو کا مفروضہ کارفرما ہے اور دوسرا کچھ نفسیاتی تھیوریاں کارفرما ہیں جن کے مطابق انسان کی جبلت ہے کہ انسان ہر شے کا خالق تلاش کرنے کی جستجو کرتا

ہے۔ نظم کائنات کا انکار اتنا فرسودہ اور بیہودہ تصور ہے کہ اس پر نقد کی میں ضرورت ہی محسوس نہیں کرتا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ گھڑی کا خالق یقینا ہے تو کائنات کا خالق امکانا بھی کیوں نہیں ہو سکتا؟ اس کا ڈاکنز کے پاس صرف ایک ہی جواب ہے اور وہ ہے مفروضہ فطری چناو۔ پوری کتاب اسی مفروضے پر بنیاد رکھتی ہے۔

اگر ڈاکنز کے افکار کا خوردبینی جائزہ لیا جائے تو اس کی پوری کتاب صرف ایک نقطے کے گرد گھومتی ہے جو میں نے پہلے عرض کیا کہ فطری چناو کو مان لینے سے چونکہ نظم کائنات کی توجیہ اس کے داخل سے آجاتی ہے اس لئے کسی خارجی وجود پر ایمان لانے کی ضرورت ہی باقی نہیں بچتی۔ وہ خدا سے کی گئی توجیہ کو رد اس بنیاد پر کرتا ہے کہ اگر ہم خدا کو اس پیچیدہ نظم کائنات کا ڈیزائنر مان لیں تو پھر خدا بذات خود بھی ایک پیچیدہ ڈیزائنڈ وجود قرار پاتا ہے اور پھر اس کی بھی توجیہ ڈھونڈنا پڑتی ہے جو کہ اس کے خارج میں تلاش کرنا پڑتی ہے۔ سادہ لفظوں میں کہیں تو اگر خدا خالق کائنات ہے تو پھر خدا کا خالق کون ہے؟ اس میں دو باتیں قابل توجہ ہیں؛

1۔ یہ کہ فطری چناو اپنی وضاحت خود کرتا ہے یعنی اس کی توجیہ کہیں خارج سے نہیں لانی پڑتی

2۔ خدا کی توجیہ خارج سے لانی پڑتی ہے

رچرڈ ڈاکنز کے یہ دونوں مقدمات کلیتًا غلط ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ اس نے الٹی بات کہہ دی۔ حقیقت یہ ہے کہ فطری چناو اپنی وضاحت آپ کرنے سے قاصر ہے جبکہ خدا اپنی وضاحت آپ ہے۔

رچرڈ ڈاکنز سے پوچھا جائے کہ جناب! فطری چناو اپنی وضاحت آپ کرتا ہے تو بتائیے کہ اندھا بہرا فطری چناو انسان جیسی عظیم الشان، باشعور اور صاحب ارادہ مخلوق کو کیسے پیدا کر سکتا ہے؟ فطری چناو نے انسان کو کیوں پیدا کیا؟ رچرڈ ڈاکنز اور تمام ارتقاء پرستوں کے پاس سوائے مفروضوں کے، کوئی جواب نہیں۔ اگر بالفرض وہ "کیسے؟" کا کوئی معقول جواب دے بھی دیں تو بغیر خدا کو تصور کئے وہ "کیوں؟" کا جواب کبھی نہیں دے سکتے۔ صدیوں سے اِس کیوں کا جواب ملحدین اور ارتقاء پرستوں پر ادھار ہے۔

رہی یہ بات یہ کہ خدا کو کس نے پیدا کیا تو اس کے جواب سے پہلے ایک نہایت اہم سوال پیدا ہوتا ہے، یہ کہ کسی بھی شے کے خالق کا سوال پیدا کب ہوتا ہے؟ یعنی ہم کس صورت میں یہ سوال کرتے ہیں کہ فلاں شے کو کس نے پیدا کیا؟ خالق کا تقاضا ہمیشہ ہم کسی شے کو دیکھ کر، جانچ کر اور تجزیے کے بعد ہی کرتے ہیں۔ مثلا ہم نے گھڑی دیکھی تو اس کی پیچیدگی کو دیکھ کر پوچھ لیا کہ گھڑی کو کس نے بنایا؟ اسی طرح جب ہم فطری چناو یا کائنات کو دیکھتے ہیں تو گھڑی ہی کی طرح یہ بھی زبان حال سے اپنے خالق کا تقاضا کرتے ہیں اسی لئے ہم پوچھتے ہیں کہ فطری چناو اور کائنات کا خالق کون ہے؟ جوابا اگر یہ کہا جائے کہ یہ سب خدا نے پیدا کیا تو ڈاکنز یہ

سوال کرتا ہے کہ پھر خدا کو کس نے پیدا کیا؟ (اس پر ہم پہلے بھی بات کر چکے ہیں)، ڈاکنز کا یہ سوال کرنا غلط ہے۔ کیونکہ خدا کا نہ تو ہم نے مشاہدہ کیا ہے اور نہ خدا پرستوں کا دعویٰ ہے کہ خدا قابل مشاہدہ ہے۔ جب خدا کوئی طبعیاتی وجود ہے ہی نہیں تو اس کی ذات کی جانچ پڑتال اور تجزیہ بھی ممکن نہیں۔ جب اس کا تجزیہ ہی ممکن نہیں تو گویا یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اسے پیدا کس نے کیا، کیونکہ اس سوال کی باری تو تب آتی جب خدا کا مشاہدہ اس کے لئے کسی خالق کا تقاضا کرتا۔ پس یہ سوال ہی غیر منطقی ہے۔

دوسرا یہ کہ خدا کہتے ہی اسے ہیں جس کا کوئی خالق نہ ہو، جو لم یلد ولم یولد ہو۔ یہاں خدا سے ہماری مراد کوئی بت یا پری یا دیوتا نہیں بلکہ اللہ رب العزت ہے۔ دوسرے مذاہب کے تصورات خدا کے جواب دہ وہ خود ہیں، بحثیت مسلمان ہم صرف اپنے تصور خدا کے جواب دہ ہیں۔ ہم مسلمانوں کے خدا کی تعریفDefinition ہی میں یہ بات شامل ہے کہ اس کی ذات کا مکمل ادراک ممکن نہیں، اسے صرف اس کے بھیجے ہوئے پیغمبروں کے ذریعے ہی سمجھا جاسکتا ہے اور وہ بھی محض ضروری حد تک۔ خدا کی تعریف میں شامل ہے کہ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ وہ سب کا خالق ہے، اور اس کا کوئی خالق نہیں۔ جب خدا کی تعریف ہی اسے خالق اول قرار دیتی ہے تو مزید کسی خالق کا مطالبہ چہ معنی؟

یہاں سمجھانا یہ مقصود تھا کہ چرڈ ڈاکنز کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ خدا مزید کسی خالق کا متقاضی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خدا ہے ہی وہ جو کسی خالق کا متقاضی نہ ہو۔ پس خدا کی توجیہ اس کے خارج سے نہیں بلکہ اس کے داخل ہی سے آتی ہے، وہ اپنے ہونے میں کسی غیر کا محتاج قرار نہیں پاتا۔ غرض جب خدا کی توجیہ داخل سے اور فطری چناو کی توجیہ خارج سے آتی ہے تو ڈاکنز کے تمام مقدمات ہی پاش پاش ہو جاتے ہیں اور جس بنیاد پر اس نے پوری کتاب لکھی وہ بنیاد ہی منہدم ہو جاتی ہے۔

"خدائی فریب" اور الحادِ نو کے جواب میں متعدد کتب منظر عام پر آئیں جن میں سے چند اہم یہ ہیں:

1. Alvin Plantinga: The Dawkins Confusion
2. Anthony Kenny: Knowledge Belief and Faith
3. Thomas Nagel: The Fear of Religion
4. Michael Ruse: Chicago Journals Review
5. Richard Swinburne: Response to Richard Dawkins
6. Alister McGrath and Joanna Collicutt McGrath: The Dawkins Delusion?
7. H. Allen Orr: A Mission to Convert
8. Terry Eagleton: London Review of Books, Lunging, Flailing, Mispunching
9. Antony Flew: The God Delusion Review – Dawkins response

10. Murrough O'Brien of The Independent: Our Teapot which art in heaven – Dawkins responds: Do you have to read up on leprechology before disbelieving in them?
11. Marilynne Robinson: The God Delusion Review, Harper's Magazine 2006
12. Simon Watson: "Richard Dawkins’ The God Delusion and Atheist Fundamentalism," in Anthropoetics: The Journal of Generative Anthropology
13. William Lane Craig: "Dawkins' Delusion", web article excerpted from Contending with Christianity's Critics
14. James Beveriey, The God Solution
15. Andrew Wilson: Deluded by Dawkins?
16. Douglas Wilson: The Deluded Atheist
17. Dr. John F Haught: God and the New Atheism
18. Jonathan A. Romain: God, Doubt and Dawkins
19. Thomas Crean: God is not Delusion
20. John C Lennox: Gad’s Undertaker-Has Science Buried God?

خدا پر ایمان زیادہ سہل ہے یا نظریہ ارتقاء پر؟ ڈاکٹر زاہد مغل لکھتے ہیں؛

" نظریہ ارتقاء کے مطابق انسانی عقل کے عمل دخل و صلاحیتوں کو زیادہ سے زیادہ "سروائیول" تک محدود کیا جاسکتا ہے جیسے حیوانات کی عقل۔ لیکن یہ جو انسانی عقل میں "استنباط (Deduction) "، "حق و باطل میں تمیز"، "ڈسکور (دریافت) کر لینے کی جستجو" و "جمالیاتی حظ" جیسی صلاحیتیں ہیں ان کی کیا توجیہہ ہے جبکہ ان تمام صفات کا بقاسے کچھ لینا دینا نہیں؟ آخر نظریہ ارتقاء کے اندر ان لازمی انسانی صفات کی توجیہہ کیسے ممکن ہے؟ نظریہ ارتقاء کے لئے یہ نہایت مشکل سوال ہے اور اس سوال کا جواب دینے (یعنی "گیپ کو بھرنے") کے لئے نظریہ ارتقاء والے complexity theoryکا سہارا لیتے ہیں جس کے مطابق چند اجزاء کے ملنے سے بسا اوقات ایسے نتائج و صفات ابھر آتی ہیں جو نہ تو متوقع ہوتی ہیں اور نہ ہی اجزاء میں شامل ہوتی ہیں (انہیں Emergent Properties کہتے ہیں)۔ چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ انسانی دماغ کے تمام پراسسز پر ابھی تک ہمیں پوری طرح رسائی حاصل نہیں ہو سکی اور ہمیں امید رکھنی چاہئے کہ مستقبل میں اس اصول کے تحت ایسی تحقیق ہو جائے گی جو ان تمام مشکل معاملات و سوالات کو حل کردے گی کہ یہ صفات کیسے ابھر آئیں۔

درج بالا بیان کے اندر بہت سے قابل غور پہلو ہیں۔ پہلا یہ کہ نظریہ ارتقاء اب تک انسانی زندگی اور وجود سے متعلق نہایت اہم سوالات کا جواب دینے سے قاصر ہے لیکن اپنے مومنین کو یہ "پیوستہ رہ شجر سے امید بہار رکھ" کی بنیاد پر "پر امید" رہنے ہی کی دعوت دیتا ہے۔ کسی بھی نظام و علمیت کی بقاکے لئے لازم ہوتا ہے کہ اس کے ماننے والے "پر امید" رہیں اور نظریہ ارتقاء بھی اس سے کچھ مختلف نہیں۔ دوسری بات یہ کہ برادر حمزہ زیر وٹز کے ایک سوال کے جواب میں مشہور ملحد ڈاکنز کہتا ہے کہ کائنات کی ابتداء کو سمجھنے کے لئے خدا جیسی پیچیدہ ہستی (جو دعائیں سنتی وگناہ معاف کرتی ہے وغیرہ) کو ماننے سے آسان تر یہ مان لینا ہے کہ یہ کائنات کسی تکے سے خود ہی بن گئی ہوگی۔

ڈاکنز جیسے ملحد عام لوگوں کی آنکھوں میں دھول جھونکنے کے لئے عوامی فورمز پر اسی قسم کی باتیں کیا کرتے ہیں کہ دیکھو ہمارے نظریات واصول کتنے سادہ ہیں جبکہ مذہبی ایمانیات کتنی پیچیدہ۔ درج بالا مثال سے واضح ہوتا ہے کہ نظریہ ارتقاء کے تحت صرف ایک انسانی وجود سے متعلق ہی چند صفات کی توجیہہ کرنے کی خاطر میتھمیٹکس کی ایک نہایت پیچیدہ برانچ Chaos theory (جس کے اصول وماڈلز کو اس دنیا میں اعشاریہ ایک فیصد سے بھی کم لوگ سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، یہاں تک کہ ایم ایس سی میتھس کے طلباء کی بھی عظیم اکثریت انہیں سمجھنے سے قاصر ہوتی ہے) کا سہارا لینا پڑتا، اور وہ بھی صرف بطور مثال کیونکہ اب تک اس کے ذریعے بھی ان انسانی صفات کی کوئی توجیہہ فراہم نہیں کی جاسکی (نظریہ ارتقاء کی پیچیدگی کی مزید پیچیدہ جہات بھی ہیں جن کا احاطہ یہاں ممکن و مقصود نہیں)۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ ڈاکنز کا یہ کہنا سراسر دھوکہ ہے کہ نظریہ ارتقاء کو مان لینا مذہبی ایمانیات کو مان لینے سے سہل وآسان تر ہے۔"(396)

خدا کے حوالے سے بحث کو ختم کرنے کے بعد کتاب کے بقیہ ابواب میں رچرڈ ڈاکنز جو تصورات پیش کرتا ہے ان میں سے چند اہم یہ ہیں کہ اخلاقیات کا دار ومدار مذہب نہیں ہے۔ ڈاکنز اخلاقیات کا دار ومدار مجرد عقل انسانی پر رکھتا ہے لیکن جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں، عقل کبھی بھی اخلاقیات کی بنیاد نہیں بن

سکتی۔ بلکہ رچرڈ ڈاکنز کے مفروضہ ارتقاء کو مان لینے کے بعد تو اخلاقیات کی کوئی گنجائش باقی ہی نہیں بچتی چہ جائے کہ ڈاکنزاس کی حقیقی بنیادوں کی تلاش میں نکلے۔ ڈاکٹر زاہد مغل صاحب اسی حوالے سے نقد کرتے ہوئے رقمطراز ہیں؛

"رچرڈ ڈاکنز جیسے ملاحدہ مذھب کے متبادل کے طور پر جس نظریہ ارتقاء کو پیش کرتے ہیں اسے سنجیدگی کے ساتھ قبول کرنے کے بعد "اخلاق" و "قدر" سے متعلق ایسے بھیانک منطقی نتائج نکلتے ہیں کہ خود ڈاکنزاور اس کے پیروکار بھی انہیں قبول کرنے سے گریزاں ہوتے ہیں اور اپنے نفس کو مسلسل دھوکہ دینے کے لئے الٹی سیدھی تاویلات جاری رکھتے ہیں۔ ذراان نتائج پر غور کیجئے :

اس نظریئے کا مطلب یہ ہے کہ قدر (اخلاق) نامی ہر شے ایک وہم ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ انسان چند قسم کے مادی ذرات کے بے معنی اجتماع سے وقوع پزیر ہونے والا ایک اتفاقی وجود ہے۔ ایسے میں ریت کے ذرے، پتھر، درخت، کیڑے، پرندے، جانور اور انسان میں فرق کرنے کی بنیاد کیا ہے؟ جب یہ سب کے سب مادے کے اندھے بہرے (یعنی بے معنی) حادثاتی اجتماعات کے سواء اور کچھ نہیں تو کسی ایک کو دوسرے پر فوقیت دینے کی بنیاد کیا ہے؟ انسان کو وقوع پزیر کرنے والا حادثہ بھی اتنا ہی بے معنی ہے جس قدر دیگر ہر معنی حادثات۔

اس کے جواب میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ انسان کے اندر چونکہ "احساسات" ہیں لہٰذا انسان زیادہ قدر کا حامل ہے۔ لیکن یہ جواب بالکلیہ لغو ہے کیونکہ یہ جنہیں "احساسات" کہا جارہا ہے نظریہ ارتقاء کی رو سے انکی حیثیت بھی چند حادثاتی کیمیائی پراسس کے مجموعے کے سواء کچھ نہیں۔ ایسے میں کسی ایک کیمیائی پراسس کو کسی دوسرے کیمیائی پراسس کے مقابلے میں زیادہ اہمیت دینے کی بنیاد کیا ہے، جبکہ دونوں ہی اندھے بہرے عمل سے وجود میں آئے ہوں؟

اس موقع پر ایک بات یہ کہی جاسکتی ہے کہ نظریہ ارتقاء کی رو سے جس طرح ہر وجود سروائیول کی جدوجہد کررہا ہے، انسان کو بھی اپنی ان صلاحیتوں کی بقا کی جدوجہد کرنی چاہئے جو اگرچہ اسے اتفاقی طور پر ہی حاصل ہوئی ہیں۔ یہ بظاہر ایک ہم آھنگ

جواب ہے لیکن اس جواب سے یہ قطعاً ثابت نہیں ہوتا کہ انسان اس جد وجہد کے لئے مثلا "ھیومن رائٹس" پر مبنی کوئی جد وجہد کرے۔ "انسانی بقا" کے لئے جس قدر ہیومن رائٹس فریم ورک قابل لحاظ ہے اسی قدر مثلا نطشے کی قوم و نسل پرستانہ اخلاقیات بھی مفید ہے۔ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ سانپ اپنے بچوں کو کھا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود بھی سانپ کی نسل باقی ہے؟ تو ایسے میں کسی ایک اخلاقیات کو کسی دوسری اخلاقیات پر فوقیت دینے کی بنیاد کیا رہی؟ اس جواب سے یہ بھی لازم آیا کہ انسان کو اس دنیا میں صرف "بقا" کی جد وجہد کا حق ہے، "ترقی" کا نہیں۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ اس دنیا میں جس قدر معذور انسان پیدا ہوتے ہیں وہ بے معنی میوٹیشن کی بنا پر ہوتے ہیں۔ ان کا علاج کرکے انہیں "تندرست" کرنا یا ان کی زندگی کو معنی خیز بنانے کے لئے لوگوں کے طرز عمل کی اصلاح کرنا، الغرض یہ سب بے معنی باتیں ہیں۔

یہ ہیں وہ نتائج جو نظریہ ارتقاء کو مذہب کے متبادل کے طور پر قبول کرنے سے لازما پیدا ہوتے اور جنہیں سنجیدگی کے ساتھ قبول کرنے کے بعد کسی انسان کا مطمئن ہونا تو کجا بامعنی طور پر زندہ رہنا بھی محال ہو جاتا ہے۔

خدا نے انسان کو جس فطرت پر پیدا کیا ہے چونکہ یہ نتائج اس کی یکسر نفی پر مبنی ہیں لہٰذا یہ نتائج درحقیقت خدا کی نہیں بلکہ اپنے نفس کی نفی پر مبنی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ تقریبا ہر ملحد کی فطرت انہیں قبول کرنے سے ابا کرتی ہے اور اپنی فطرت کی اسی آواز کو دبانے کے لئے یہ الٹی سیدھی تاویلات کرتے ہیں۔"

یہاں ادریس آزاد صاحب کا مضمون بعنوان "دہریت کا آخری دور" دلچسپی سے خالی نہیں۔ وہ لکھتے ہیں؛

"رچرڈ ڈاکنز کی ایک ویڈیو(397) پچھلے دنوں مشہور ہوئی جس میں ان سے پوچھا گیا کہ آپ کیا سمجھتے ہیں کہ زمین پر زندگی کیسے شروع ہوئی ہوگی؟ تو انہوں نے جواب دیا، ''ایک سیل سے''۔ اُن سے مکرر پوچھا گیا کہ وہ سیل کہاں سے آیا ہوگا؟ تو انہوں نے جواب دیا، "ممکن ہے کسی اور نظامِ شمسی کے کسی اور سیارے پر زندگی کی ترقی ہماری ترقی سے لاکھوں سال پہلے ہوئی ہو اور وہ ارتقا میں ہم سے لاکھوں سال آگے ہوں۔ ممکن ہے انہوں

نے زندگی کی ایک ایسی شکل ڈیزائن کی ہو جیسی ہمارے سیارے پر ہے اور انہوں نے ہی ہمارے سیارے پر سیڈنگ یعنی زندگی کا بیج بویا ہو۔"

رچرڈ ڈاکنز کو جدید ''ماڈرن ویسٹرن کیپٹالسٹ ایتھیزم'' کا بابا آدم مانا جاتا ہے۔ خدا کا انکار اُن کی زندگی کا سب سے بڑا مِشن رہا ہے۔ لیکن مذکور بالا انٹرویو میں انہوں نے علی الاعلان تسلیم کیا ہے کہ ممکن ہے ہمارے سیارہ زمین پر موجود زندگی کسی ذہین مخلوق کے ذہن کی تخلیق ہو۔ اتنا تسلیم کرلیا تو گویا کمتر درجے کا سہی لیکن ہمارے لیے ایک ذہین خالق تسلیم کرلیا۔ ایسے ہی موقع پر کہا جاتا ہے، ''کم از کم''۔ سو کم از کم رچرڈ ڈاکنز یہ تسلیم کرتے ہیں کہ زمین پر موجود زندگی کا سارا پروگرام کسی ذہین خالق کا بنایا ہوا ہو سکتا ہے۔

اب پیچھے رہ جاتا ہے، وہ خدا جسے کسی نے نہیں بنایا۔ جو خود سے ہے۔ جو ازل سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، جو حی و قیوم ہے، جو سب سے بڑی عقل کا مالک ہے، سو اُس خدا کے وجود سے ہنوز رچرڈ ڈاکنز کو انکار ہے۔ مجھے یونہی خیال آرہا تھا کہ ٹیکنکلی رچرڈ ڈاکنز کے خیال اور مذہب کے خیال میں چنداں فرق نہیں۔

رچرڈ ڈاکنز اِس کائنات کے بارے میں یہ مانتے ہیں کہ اِسے کسی نے نہیں بنایا۔ یہ خود سے ہے۔ اور اسی کائنات نے سیارے پیدا کیے اور ان میں زندگی اور ذہانت پیدا کی۔ سٹرنگ تھیوری کے بعد رچرڈ ڈاکنز اس امکان کو بھی رد نہیں کر سکتے کائنات (عالمین) ایک نہیں کئی ہیں۔ نظریہ اضافیت کے بعد رچرڈ ڈاکنز اس بات سے انکار نہیں کر سکتے کہ کسی شخص کا ایک منٹ کسی اور شخص کے کئی سالوں کے برابر بھی ہو سکتا ہے۔ ڈاکنز خود مائیکروبیالوجسٹ ہیں۔ وہ ڈی این اے کے انٹیلیجنٹ لینگویج ہونے، اس میں تبدیلیوں کے امکان، میوٹیشن کے مافوق العقل وجود اور نئی نئی مخلوقات کی پیدائش سے کب انکار کر سکتے ہیں؟ انسان کبھی مکمل طور پر نان وائیلنٹ مخلوق بن کر کسی خوشنما باغ میں ایسے رہ رہا ہو کہ اُسے ہزاروں سال موت نہ آئے، اس امکان سے بھی ایک مائیکروبیالوجسٹ عہدِ حاضر میں انکار نہیں کر سکتا۔

اس سب پر مستزاد یہ ایک خاصی مشہور تھیوری بھی ہے کہ یہ کائنات سانس لیتا ہوا ایک ذہین فطین جاندار ہے جو فورتھ ڈائمینشنل ہے۔ علاوہ بریں ''پین سپرمیا'' بھی ایک

تھیوری ہے کہ کائنات حیات سے چھلک رہی ہے اور خلا میں اڑتے ہوئے پتھروں میں بھی ڈی این اے یا ابتدائی حیات کے امکانات مضمر ہیں۔

پھر سوچتا ہوں ڈاکنز کا اصل مسئلہ خدا نہیں ہے۔ نہ ہی مذہب ہے اور نہ ہی مذہبی ہونا ہے۔ ڈاکنز اور اس کے ماننے والوں کا اصل مسئلہ وہ ''سیٹ آف رُولز'' ہے جسے نظامِ حیات کہتے ہیں۔ مذہب بھی ایک سیٹ آف رُولز پیش کرتا ہے۔ جسے کمانڈمنٹس کہا جاتا ہے۔ ڈاکنز اور اس کے ماننے والوں کو اُس سیٹ آف رُولز کے ساتھ اختلاف ہے۔ مزید باریک بینی سے جائزہ لیا جائے تو یہ اختلاف بنیادی طور پر نظریۂ علم کا اختلاف ہے یعنی ایپسٹمالوجی کا۔ مذہب کے نزدیک ''وحی'' ایک برتر سورس آف نالج یعنی ایک ایسا ذریعۂ علم ہے جو ہمارے کمتر شعور کے لیے ہمیشہ رہنمائی کا کام دے سکتا ہے۔ دہریت کو یہ خیال مکمل طور پر نان اکیڈمک لگتا ہے۔ یہ بات بھی غلط نہیں کہ یہ سارا خیال حسی علوم کی ترقی کے بعد اکیڈمک محسوس ہونے لگا یہی کوئی سترھویں صدی عیسویں سے لے کر اب تک۔ اس سے قبل چونکہ حسی علوم کو نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا تو دنیا کا ٹوٹل وِژن ہی مختلف تھا۔

غرض یہ مذہب نہیں جس کے پاس بھاگ نکلنے کا کوئی راستہ نہیں بچا۔ بلکہ یہ دہریت ہے جس کے پاس بھاگ نکلنے کا کوئی راستہ نہیں بچا۔ کیونکہ اب اس تھیوریز کے رَش کے دور میں کہ جب ''لاز آف سائنس'' کی پیدائش کا زمانہ گزر چکا ہے اور ''تھیوریز آف سائنس'' کی شدت کا زمانہ چل رہا ہے کون انکار کر سکتا ہے کہ حسی سائنس چند دہائیاں بھی مزید اپنے پیروں پر کھڑی رہ سکتی ہے۔ سائنس پر عقلیت (ریشنلزم) پوری طرح غلبہ پانے کے قریب ہے اور وہ دن دُور نہیں جب حسیّت (امپرسزم) کے مقابلے میں دوبارہ عقلیت دنیا پر راج کرنے لگے۔ تب پھر سے ایک بار دنیا بدل جائے گی۔ دہریت کا نام و نشان تک نظر نہ آئے گا۔ اور وحی کی مابعدالطبیعیات کو ایک بار پھر ریاضیاتی عقیدت کا درجہ حاصل ہو جائیگا۔ یہ الگ بات ہے کہ تب وحی کس شئے کو سمجھا جائے گا، کچھ کہا نہیں جا سکتا۔ ممکن ہے بولتی ہوئی فطرت کو ہی کُل وحی سمجھ کر ایک دہریت زدہ نیا مذہب سامنے آجائے۔

اگر سوچیں تو برکلے، ہیگل، کانٹ جیسے لوگ آئن سٹائن سے کم دماغ نہ تھے۔ خود آئن سٹائن کے ہی دور میں نیلز بوھر جیسے سائنسدانوں کا اعتقاد حسیت سے اُٹھ چکا تھا۔ اقبال

نے تشکیل کے دیباچے میں لکھا ہے کہ "وہ دن دُور نہیں جب مذہب اور جدید سائنس میں ایسی ایسی مفاہمتیں دریافت ہونے لگیں گی کہ جو ہماری سوچ سے بھی ماروا ہیں، کیونکہ جدید فزکس نے اپنی ہی بنیادوں کی تدوین شروع کر دی ہے۔"(398)

ہیومن ازم۔ الحاد کا جدید روپ

- "انسانیت سب سے بڑا مذہب ہے۔"
- "میں پہلے انسان ہوں بعد میں مسلمان۔"
- "ہمیں انسانی معاملات میں مذہب سے بالاتر ہو کر سوچنا چاہئے۔"
- "دنیا کا ہر مذہب انسانیت کی تعلیم دیتا ہے۔"
- "ہمیں عقیدے سے بالاتر ہو کر ہر شخص کو عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھنا چاہئے کیونکہ ہم سب انسان ہیں۔"
- "مذہب تو ایک طرف، فلاں کام تو انسانیت کا بھی تقاضا ہے۔"
- "مسجد کا مینار بنانے سے بہتر ہے کہ وہی رقم کسی غریب کو دے دی جائے۔"
- "میں مسلمان یا ہندو نہیں صاحب! میں بھوکا ہوں۔"

اسی طرح کچھ انگریزی جملے، مثلا

- Humanity Comes First.
- Be Kind to All Creatures. This is the True Religion.
- I am not Religious, I am Humanist because human beings are more important.

یقیناً آپ نے یہ سب جملے لوگوں کی زبان سے، بالخصوص میڈیا پر سنے ہوں گے۔ کیا آپ نے کبھی غور فرمایا کہ ان نعروں کے پیچھے کون سے محرکات ہیں اور ان نعروں کا حقیقی مفہوم کیا ہے؟ بالعموم ہم ان نعروں کو درست محسوس کرتے ہیں اور ان کی تصدیق کرتے ہیں۔ اگر ہم ان نعروں کے حقیقی مفاہیم کو جان لیں تو کبھی بھی ان کی تعریف نہ کریں۔

اس ضمن میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ نعرے ہمارے اپنے بنائے ہوئے نہیں بلکہ ہمارے لبرلز اور سیکولرز نے مغرب سے درآمد کئے ہیں لہٰذا یہ تو طے شدہ حقیقت ہے کہ ان نعروں کا حقیقی مفہوم وہی ہو سکتا ہے جو اہل مغرب کی مراد ہو۔ کلام کی حقیقی تعبیر وہی ہوا کرتی ہے جو متکلم کی مراد ہو۔ ہمارے دیسی

لبرلز کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ ولایت سے لائے ہوئے نعروں اور اصطلاحات کو ان کا حقیقی مفہوم بتائے بغیر ہمارے سادہ لوح اسلامی معاشرے میں عام کرتے ہیں جس کی بدولت ایک عام مسلمان مغالطے کا شکار ہو جاتا ہے اور لبرلز کی ہاں میں ہاں ملانا شروع کر دیتا ہے۔

جاننا چاہئے کہ یہ تمام نعرے مغربی فلسفہ ہیومن ازم (انسانیت پرستی) کے نمائندہ ہیں۔ انسان دوستی کا ایک تصور اسلام بھی دیتا ہے، بقیہ مذاہب عالم بھی انسان دوستی کا ایک خاص تصور پیش کرتے ہیں لیکن انسان دوستی کا جو تصور مغرب نے دیا وہ مذہبی تصورِ انسان دوستی سے نہ صرف مختلف بلکہ اس کی ضد ہے۔ اسلام جب انسانیت کے احترام کی بات کرتا ہے تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ تمام انسان قابل احترام اس وجہ سے ہیں کیونکہ سب کے سب انسان حضرت آدمؑ اور حضرت حوّاؑ کی اولاد ہیں، سبھی ایک ہی مٹی سے پیدا ہوئے ہیں اس لئے کوئی بھی انسان کسی دوسرے سے برتر نہیں، فضیلت کا معیار اگر ہے تو وہ تقویٰ ہے۔ یعنی مذہب کا تصورِ انسان دوستی درحقیقت خدا پرستی پر بنیاد رکھتا ہے۔ لیکن جب مغرب انسان دوستی کی بات کرتا ہے تو درحقیقت انسان "پرستی" کی بات کر رہا ہوتا ہے۔ انسان دوستی اور انسان پرستی میں فرق ہے۔ مذاہب انسان دوستی کی بات کرتے ہیں جبکہ مغرب انسان پرستی کا درس دیتا ہے، اس کا یہی درس اصطلاح میں "ہیومن ازم Humanism" کہلاتا ہے۔

ہیومن ازم کی بنیادیں سراسر الحادی ہیں اس لئے ان بنیادوں پر جو بھی فلسفہ گھڑا جائے گا وہ اسلامی نقطہ نظر کے مطابق غلط ہوگا۔ ہیومن ازم کے نعرے بظاہر جتنے بھی بھلے محسوس ہوتے ہوں، اصلا الحاد ہیں۔ ہیومن ازم کیا ہے، ذیل میں اس کی بھرپور وضاحت کی گئی ہے۔

امریکی مفکر لیمنٹ اپنی مشہور زمانہ کتاب فلسفہ انسان پرستی میں ہیومن ازم کا لب لباب دس نکات کی صورت میں بیان کرتا ہے؛ جن میں سے پانچ یہ ہیں؛

> "First, Humanism believes in a naturalistic metaphysics or attitude toward the universe that considers all forms of the supernatural as myth; and that regards Nature as the totality of being and as a constantly changing system of matter and energy which exists independently of any mind or consciousness."(399)

ہیومن ازم (انسانیت پرستی) نیچری (فطرتیتی) مابعدالطبیعیات پر اعتقاد رکھتا ہے یا پھر یوں کہہ لیں کہ ہیومن ازم کائنات کی بابت اس رویے کا نام ہے جس کے مطابق ماورائے فطرت (مثلاً خدا، جنت، جہنم، جنات، فرشتے وغیرہ) جو کچھ بھی ہے، سب کا سب محض ایک افسانہ ہے۔ اس رویے میں یہ بات بھی شامل

ہے کہ مادی کائنات ہی کل کائنات ہے جو کہ قائم بالذات و غیر تخلیق شدہ مادے اور انرجی کے ایک ایسے مسلسل تغیر سے عبارت ہے جس کے پیچھے کوئی مدبر ذہن یا خدائی شعور کارفرما نہیں ہے۔

گویا ہیومن ازم کے مطابق کائنات غیر تخلیق شدہ ہے، یہ سراسر مادی ہے، ماورائے مادہ کوئی باشعور عامل یا خدا وجود نہیں رکھتا جو اس کائنات کا نظام چلا رہا ہو بلکہ یہ کائنات اپنے فطری قوانین کے تحت از خود قائم ہے۔

> "Second, Humanism, drawing especially upon the laws and facts of science, believes that we human beings are an evolutionary product of the Nature of which we are a part; that the mind is indivisibly conjoined with the functioning of the brain; and that as an inseparable unity of body and personality we can have no conscious survival after death."

ہیومن ازم کا انحصار فطری قوانین اور سائنسی حقائق پر ہے۔ ہیومن ازم کے مطابق ہم انسان اس مادی کائنات، جس میں کہ ہم رہتے ہیں، میں کسی خدا کے بھیجے ہوئے نہیں بلکہ حیاتیاتی ارتقاء کی پیداوار ہیں۔ اور یہ کہ نفس یا شعور یا روح انسانی مادی دماغ ہی کے تعاملات اور فنکشنز کا نام ہے جس کا ہمارے مادی دماغ کے ساتھ اٹوٹ رشتہ ہے یعنی نفس انسانی الگ سے کوئی روحانی وجود نہیں بلکہ دماغ ہی کی فعلیت کا دوسرا نام ہے۔ ہیومن ازم اس بات پر بھی یقین رکھتا ہے کہ چونکہ انسانی تشخص یا روح اور جسم در حقیقت ایک ہی شے ہے اس لئے موت کے بعد کسی قسم کی شعوری حیات کا کوئی وجود نہیں۔

اس سے واضح ہے کہ ہیومن ازم مابعدالطبیعیات، خدا، روح، حیات بعد الموت اور ہر طرح کی روحانیت کا انکار کرتا ہے۔

> "Third, Humanism, having its ultimate faith in humankind, believes that human beings possess the power or potentiality of solving their own problems, though reliance primarily upon reason and scientific method applied with courage and vision."

سوم، ہیومن ازم (انسانیت پرستی) چونکہ "انسان" پر ایمان لانے کا نام ہے، اس لئے ہیومن ازم بطور ذریعہ علم وحی، نور نبوت اور ہر طرح کی آسمانی ہدایت کا جراءت و بصیرت کے ساتھ انکار کرتا ہے اور انسانی مسائل کو حل کرنے کا واحد معیار انسانی عقل اور سائنسی طریقہ کار کو قرار دیتا ہے۔

> "Fourth, Humanism, in opposition to all theories of universal determinism, fatalism, or predestination, believes that human beings, while conditioned by the past,

possess genuine freedom of creative choice and action, and are, within certain objective limits, the shapers of their own destiny."

چہارم، ہر قسم کے نظریہ جبر و قدر و ایمان بالقدر کو مسترد کرکے، ہیومن ازم یہ تعلیم دیتا ہے کہ انسان اپنی قسمت اور تقدیر کا خالق خود ہے، ان معنوں میں کہ انسان ماضی سے تربیت حاصل کرکے تخلیقی انتخاب اور عمل کی اصلاآزادی رکھتے ہیں۔

"Fifth, Humanism believes in an ethics or morality that grounds all human values in this-earthly experiences and relationships and that holds as its highest goal the this worldly happiness, freedom, and progress– economic, cultural, and ethical – of all humankind, irrespective of nation, race, or religion."

پانچواں یہ کہ ہیومن ازم ان اخلاقی ضابطوں اور اخلاقیات پر یقین رکھتا ہے جو تمام انسانی اقدار کی بنیاد ارضی تجربات اور رشتوں پر رکھتا ہے اور جو قوم، نسل اور مذہب کے تصور خیر و شر کو رد کرکے اس دنیا کی خوشی، آزادی اور معاشی، تہذیبی اور اخلاقی ترقی کو اپنا سب سے اہم مقصد قرار دیتا ہے۔

انٹر نیشنل ہیومنسٹ آرگنائزیشن کی ویب سائیٹ کے مطابق ہیومن ازم کی تعریف یہ ہے؛

"Humanism is a democratic and ethical life stance that affirms that human beings have the right and responsibility to give meaning and shape to their own lives. Humanism stands for the building of a more humane society through an ethics based on human and other natural values in a spirit of reason and free inquiry through human capabilities. Humanism is not theistic, and it does not accept supernatural views of reality.."(400)

ہیومن ازم ایک ایسا جمہوری اور اخلاقی رجحان ہے جو یہ باور کرواتا ہے کہ مقصد حیات اور طرز زندگی کی تعیین کا ذمہ اور حق صرف اور صرف انسان کے پاس ہے (کوئی خدا یا نبی کسی انسان کے طرز و مقاصد حیات طے کرنے کا مجاز نہیں)۔ ہیومن ازم ایک ایسے انسانی معاشرے کی تشکیل کی دعوت دیتا ہے جس کا انحصار انسانی عقل و فطری اقدار پر ہو (نہ کہ خدا، وحی اور تعلیمات انبیاء پر)۔ ہیومن ازم خدا پر یقین رکھتا ہے اور نہ کسی مافوق الفطری تصور حقیقت کو حقیقت قرار دیتا ہے گویا حقیقت صرف وہی کچھ ہے جو خدا، پیغمبر یا وحی سے ماخوذ نہ ہو۔

امریکی ہیومنسٹ آرگنائزیشن اپنا نصب العین یوں بیان کرتی ہے؛

"The mission of the American Humanist Association

is to advance humanism, an ethical and life-affirming philosophy free of belief in any gods and other supernatural forces. Advocating for equality for nontheists and a society guided by reason, empathy, and our growing knowledge of the world, the AHA promotes a worldview that encourages individuals to live informed and meaningful lives that aspire to the greater good."[401]

" نصب العین: امریکی ہیومنسٹ ایسوسی ایشن کا نصب العین ہیومن ازم کے فلسفے کو پروان چڑھانا ہے یعنی ایک ایسا فلسفہ جو خدا اور مافوق الفطری عقائد سے آزاد ہو۔ ہمارا مقصد عقل پرستی، روز افزوں سائنسی علم اور صلہ رحمی کے تحت ایک ایسے معاشرے کا قیام ہے جس میں خداپرستوں اور ملحدین کی حیثیت برابر ہو۔ ہمارا مقصد ایک ایسے تصور جہان کی حوصلہ افزائی ہے جس کے تحت خیر اعلیٰ کے حصول کیلئے تمام افراد عقائد سے آزاد اور بامعنی زندگی گزار سکیں۔ "

برطانوی ہیومنسٹ تنظیم ایک ہیومنسٹ کی پہچان یوں واضح کرتی ہے؛

"Roughly speaking, the word humanist has come to mean someone who:

1. trusts to the scientific method when it comes to understanding how the universe works and rejects the idea of the supernatural (and is therefore an atheist or agnostic)
2. makes their ethical decisions based on reason, empathy, and a concern for human beings and other sentient animals
3. believes that, in the absence of an afterlife and any discernible purpose to the universe, human beings can act to give their own lives meaning by seeking happiness in this life and helping others to do the same.."[402]

یعنی ہیومنسٹ وہ فرد ہے جو؛

1۔ مظاہر کائنات کو سمجھنے کے حوالے سے ایک ہیومنسٹ کسی مافوق الفطری تصور (خداو مذہب) کی تردید کرتا ہے اور سائنسی طریقہ کار کو اپناتا ہے، اسی لئے ایک ہیومنسٹ یا تو ملحد ہوتا ہے یا اگناسٹک۔

2۔ ایک ہیومنسٹ وہ ہوتا ہے جو اخلاقیات کی بنیاد وحی یا پیغمبروں کی تعلیمات کی بجائے عقل انسانی پر رکھتا ہے۔

3۔ ایک ہیومنسٹ وہ ہوتا ہے جو حیات بعد الموت اور کسی مقصد حیات و کائنات کو نہیں مانتا، بلکہ یہ سمجھتا ہے کہ ہر انسان اپنا مقصد حیات خود تخلیق کرتا ہے۔

اوپر جو نعرے نقل کئے گئے تھے ، اب دوبارہ ان کو پڑھئے اور ان پر غور فرمایئے، ان کا حقیقی مفہوم کھل کر سامنے آ جائے گا۔ ان نعروں میں سے ایک نعرہ خاص طور پر قابل توجہ ہے۔

"میں پہلے انسان ہوں اور بعد میں مسلمان"

اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب میں پیدا ہوا تھا تو بحیثیت ایک انسان کے پیدا ہوا تھا یا کوئی بھی انسان پیدائشی طور پر "انسان" ہوتا ہے، اسے اپنے مذہب کا علم بعد میں ہوتا ہے۔ گویا اصلاً ہم سب انسان ہیں، ہندو، عیسائی یا مسلمان بعد میں ہیں۔ ہماری اصل شناخت ہماری انسانیت یا انسان ہونا ہے، مذہبی شناخت ثانوی ہے۔ اسی طرح Humanity Comes First کا بھی یہی مفہوم ہے کہ انسانیت پہلے ہے اور مذہب بعد میں۔ یہ دونوں خالص الحادی نعرے ہیں۔

مذہب یہ کہتا ہے کہ ہر انسان اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے یعنی تمام انسان عباداللہ ہیں یعنی انسان کی اصل شناخت "عبد ہونا/ عبدیت" ہے۔ جبکہ الحاد کے مطابق چونکہ انسان خدا کی مخلوق نہیں بلکہ ایک ارتقائی پروڈکٹ ہے اس لئے انسان کی اصل شناخت عبدیت نہیں بلکہ انسانیت ہے۔

مذہب کے مطابق، کائنات اور اس میں موجود ہر شے کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ یعنی ہر شے خدا کی "عبد (مخلوق)" ہے۔ عبدیت (مخلوقیت) کا مطلب یہ تسلیم کر لینا ہے کہ میں خود بخود وجود میں نہیں آ گیا بلکہ میرا وجود خدا کی عطا ہے۔ تمام اشیائے کائنات زبان حال سے اپنی عبدیت کا اظہار کرتی ہیں۔ پہاڑ عبد ہے، درخت عبد ہے، سمندر عبد ہے، اسی طرح انسان، حیوانات، جمادات و نبادات غرض ہر شے عبد ہے۔ اصلاً ہر شے عبد ہے۔ جب ہر شے فی نفسہ عبد ہے تو معلوم ہوا کہ صفت عبدیت میں تمام عباداللہ برابر ہیں۔

فرق اگر ہے تو عبدیت کے اظہار یا لباس میں ہے۔ ہر مخلوق کا اصل نام "عبداللہ" ہے، باقی جتنے بھی نام اور شناختیں ہیں سب کی سب اضافی ہیں۔ پہاڑ کا اصل نام "عبداللہ" ہے، اس کا "پہاڑ" ہونا اس کی عبدیت کا محض ایک خارجی اظہار ہے۔ اسی طرح گلاب کا پھول بھی اصلاً عبد ہے، اس کی گلابیت اس کی عبدیت کا اظہار یا لباس ہے۔ عین اسی طرح انسان بھی اصلاً عبد یعنی خدا کی مخلوق ہے اور اس کا "انسان ہونا" یا انسانیت اس کا لبادہ اور پیرایہ اظہار ہے۔ خدا نے مجھے عبد بنایا اور پھر میری عبدیت کو انسانیت کا لبادہ اوڑھا دیا سو میں بحیثیت انسان کے اس دنیا میں پیدا ہو گیا۔ خدا نے پھول کو بھی عبد بنایا لیکن اس کی عبدیت کا اظہار لبادہ انسانیت میں

نہیں کیا بلکہ اسے دوسری مخلوق بنایا۔ خدا نے اپنے تمام عباد کی عبدیت کا اظہار مختلف لبادوں میں کیا ہے۔ کائنات میں جتنی بھی مخلوقات ہیں یہ درحقیقت عبدیت ہی کی بنیادی صفت کے اظہار کے مختلف پیرائے ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوا کہ میں اصلا انسان ہوں یا مسلمان؟

میں اصلا عبد ہوں اور ثانیا انسان ہوں۔ کیونکہ میں یہ مانتا ہوں کہ میں خدا کی مخلوق ہوں اور چونکہ میں اس کے نازل کردہ مذہب اسلام کو مانتا ہوں اس لئے میں اصلا ایک عبدِ مومن ہوں۔ میرے انسان ہونے کا نمبر دوسرا ہے یعنی انسانیت میری پہلی نہیں بلکہ دوسری شناخت ہے، میری پہلی شناخت میرا مذہب (عبد مومن) ہے۔ میرا انسان ہونا تو میری عبدیت کا محض ایک خارجی اظہار ہے۔ اگر خدا چاہتا تو مجھے کبوتر بنا دیتا، پھول بنا دیتا یا پہاڑ بنا دیتا۔ وہ مجھے جو کچھ بھی بناتا، بہر حال میں اس کا عبد ہی ہوتا۔ یہ تو اس کا خاص کرم ہے کہ اس نے میری عبدیت کے اظہار کیلئے انسانیت کا لباس چن لیا اور میری عبدیت کو یہ لباس پہنا کر مجھے انسان بنا دیا۔ پس میں پہلے عبدِ مومن (مسلمان) ہوں اور بعد میں انسان۔ یہ ہے مذہب کا اصل استدلال۔

اس کے برعکس ہیومن ازم چونکہ خدا کے انکار پر مبنی ہے لہٰذا اس میں عبدیت کا تصور ایک فرسودہ چیز ہے۔ ہیومن ازم کے مطابق جب کوئی بھی انسان عبد ہے ہی نہیں تو اس کی ثانوی شناخت یعنی نفس انسانیت ہی اصل شناخت قرار پائی۔ اسی بات کا اظہار تمام ہیومنسٹ اس نعرے میں کرتے ہیں کہ "میں پہلے انسان ہوں بعد میں مسلمان۔" الحاصل یہ کہ ہیومن ازم خالصتا الحاد ہے۔ بات بس اتنی ہے کہ دور حاضر میں براہ راست چونکہ خدا کا انکار کرکے لوگوں کو اپنے بیہودہ نظریات کا قائل نہیں کیا جا سکتا اس لئے الحادی زہر کو "انسانیت" کے دل خوش کُن لیبل کے ساتھ فروخت کیا جاتا ہے۔

افسوس اس بات کا ہے کہ ہمارے جدیدیت پرست مسلم مفکرین اور سادہ لوح علماء و عوام انسانیت پرستی کے پیچھے کارفرما اصل الحاد کو نہ تو جانتے ہیں اور نہ پہچاننے کے اہل ہیں اور اندھا دھند مغربی نظریات کی اسلام کاری اور نعروں کی جگالی کئے جا رہے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ ہیومن ازم کوئی ایسی شے نہیں ہے کہ اسے کلمہ پڑھا کر مسلمان کیا جا سکے، یہ اپنی فطرت میں ملحد ہے، باطل ہے جبکہ اسلام حق ہے۔ حق و باطل میں رشتہ افہام و تفہیم یا عزت و احترام کا نہیں بلکہ جنگ و جدل کا ہے۔ حق و باطل کی کشمکش ازل سے جاری ہے اور تا قیامت جاری رہی گی لیکن دور حاضر کے مفکرین حق و باطل کو ایک ہی پلیٹ فارم پر اکٹھا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

ہیومن ازم کو جدید مذہب بنا لیا گیا ہے اور پوری دنیا میں اس کے نفاذ کیلئے مغرب کی استعماری قوتوں نے

ہیومن رائیٹس کے نام سے اپنا "متن مقدسہ" بھی ستر سال قبل پیش کر دیا تھا جسے "بنیادی انسانی حقوق کا عالمی منشور" یا مختصرا "ہیومن رائیٹس" کہتے ہیں۔

ہیومن رائیٹس کا یہ منشور 10 دسمبر 1948ء کو اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے پیش کیا جس کے مطابق ہر انسان کو ماورائے مذہب کچھ حقوق تفویض کیے گئے۔ ان حقوق کا ترجمہ دنیا کی پانچ سو سے زائد زبانوں میں کیا گیا۔ یہ قرارداد دوسری عالمی جنگ عظیم کے فوراً بعد منظر عام پر آئی جس کی رو سے دنیا بھر میں پہلی بار ان تمام انسانی حقوق کے بارے میں اتفاق رائے پیدا کیا گیا جو ہر انسان کا بنیادی حق ہیں اور بلا امتیاز مذہب و رنگ و نسل و ذات ہر انسان کو فراہم کیے جانے چاہئیں۔ اس قرارداد میں کل 30 شقیں شامل کی گئی ہیں جو تمام بین الاقوامی معاہدوں، علاقائی انسانی حقوق کے آلات، قومی دستوروں اور قوانین سے اخذ کی گئی ہیں۔ انسانی حقوق کا آفاقی منشور، انسانی حقوق کا بین الاقوامی بل کا حصہ ہے جس میں اس حصے کو لازمی جبکہ دوسرے دو حصوں یعنی عالمی معاہدہ برائے معیشت، سماج اور ثقافت اور عالمی معاہدہ برائے عوامی و سیاسی حقوق کو اختیاری قرار دیا گیا ہے۔ 1966ء میں اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے اتفاق رائے سے انسانی حقوق کے عالمی بل کے موخر الذکر دو معاہدوں کو منظور کیا جس کے بعد اب تک اس بل کو انسانی حقوق کے بارے میں ایک مکمل دستاویز قرار دیا جاتا ہے۔

جب عالمی بنیادی انسانی حقوق کا بل پیش کیا گیا تو اقوام متحدہ کے 58 اراکین میں سے 48 اراکین نے اس کے حق میں ووٹ دیا تھا۔ بقیہ دس اراکین میں سے آٹھ نے اپنا ووٹ کاسٹ ہی نہیں کیا جبکہ بقیہ دو ووٹ دینے سے قاصر تھے۔ ان 48 اراکین میں سے ایک پاکستان بھی تھا جس نے ہیومن رائیٹس کے حق میں ووٹ دیا اور ملک میں ان حقوق کے نفاذ کی یقین دہانی کروائی۔ سعودیہ عرب نے شرعی حقوق کی بات کی تھی جس پر پاکستان کے محمد ظفر اللہ خان نے بھرپور تنقید کی اور ہیومن رائیٹس خصوصا آزادی مذہب کی بھرپور حمایت کی۔

میں ان حقوق کو الحادی حقوق سمجھتا ہوں اور ان کی حمایت نہیں کرتا کیونکہ ان حقوق کے پیچھے جو فلسفہ کارفرما ہے وہ خالصتا الحاد ہے اور دوسرا یہ کہ حقوق کے اس عالمی منشور کے مطابق اگر کوئی "بنیادی انسانی حق" کسی "شرعی قانون" سے متصادم ہو جائے تو شرعی قانون پر مٹی ڈال کر فوقیت خود ساختہ ہیومن رائیٹ کو دی جائے گی۔ یہ دو وجوہات ہیں جن کی بنا پر میں نے انہیں الحادی اور غیر اسلامی حقوق قرار دیا ہے۔ اس حوالے سے پچھلے ابواب میں بھی گفتگو ہوتی آئی ہے خصوصا فرانسیسی ہیومن رائیٹس کے ضمن میں زرا تفصیل سے

ان کے ماخذ پر کلام کیا ہے۔
مزید وضاحت کیلئے میں اقوام متحدہ کے انسانی حقوق میں سے چند ایک کو نقل کر رہا ہوں؛

Article 1

All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.

تمام انسان اصلاً آزاد اور عظمت و استحقاق حقوق میں مساوی ہیں۔

Article3

Everyone has the right to life, liberty and security of person.

حق زندگی، حق آزادی اور حق تحفظ ذات ہر فرد کا بنیادی حق ہے۔

Article 16.

(1) Men and women of full age, without any limitation due to race, nationality or religion, have the right to marry and to found a family. They are entitled to equal rights as to marriage, during marriage and at its dissolution.

(2) Marriage shall be entered into only with the free and full consent of the intending spouses.

(3) The family is the natural and fundamental group unit of society and is entitled to protection by society and the State.

بالغ مرد وزن آپس میں شادی کر سکتے ہیں، ان پر قبیلے، شہریت اور مذہب کی کوئی قید نہیں۔

Article 18

Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.

آزادی مذہب، اور آزادی فکر ہر فرد کا بنیادی حق ہے۔ حق آزادی مذہب میں یہ بات شامل ہے کہ کوئی بھی فرد آزادانہ طور پر اپنا عقیدہ یا مذہب تبدیل کر سکتا ہے۔

Article 19

Everyone has the right to freedom of opinion and expression; this right includes freedom to hold opinions without interference and to seek, receive and impart information and ideas through any media and regardless of frontiers.

آزادی رائے اور آزادی اظہار ہر فرد کا بنیاد حق ہے۔

Article 26

Education shall be directed to the full development of the human personality and to the strengthening of respect for human rights and fundamental freedoms. It shall promote understanding, tolerance and friendship among all nations, racial or religious groups, and shall further the activities of the United Nations for the maintenance of peace.

تعلیمی نصاب ایسا ہونا چاہئے کہ جو ہیومن رائیٹس اور بنیادی انسانی حقوق کا محافظ ہو اور ان کا احترام سیکھائے۔ نصاب ایسا ہو کہ جس سے بین المذاہب و مسالک و اقوام و قبائل ہم آہنگی و رواداری پروان چڑھے اور جو اقوام متحدہ کے عالمی امن کے ایجنڈے و سرگرمیوں کو پروان چڑھائے۔

مذکورہ و دیگر بنیادی انسانی حقوق میں حق زندگی، حق آزادی، حق تحفظ ذات، حق مساوات، اور حق ترقی شامل ہیں۔ آرٹیکل نمبر 26 میں تعلیمی نصاب کے حوالے سے "آدرش" دئے گئے ہیں۔

کوئی بھی فرد جب ان حقوق کو پڑھتا ہے تو وہ ان کی عبارتی خوبصورتی سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ بات ہے ہی کچھ ایسی، کہ انسان جب ان حقوق کو پڑھتا ہے تو ایک طرح کا تحفظ اور اطمینان محسوس کرتا ہے۔ کم ہی لوگ ان حقوق کے پس پردہ کارفرما الحاد اور تاریخی محرکات کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ واضح ہے کہ یہ حقوق اور ان کی تعبیرات کسی آسمانی صحیفے میں نازل نہیں ہوئے بلکہ مغرب کی مخصوص غیر مذہبی الحادی تاریخ سے برآمد ہوئے ہیں لہٰذا ان حقوق کا تجزیہ کرتے وقت اسی تناظر کو مد نظر رکھنا چاہئے۔ ہمارے ہاں ہوتا یوں ہے کہ لوگ ان حقوق کی عبارات کو تو من و عن قبول کر لیتے ہیں لیکن ان کے حقیقی مفہوم، جو کہ اقوام متحدہ کی اصل مراد ہے، اور جن تعبیرات کو مغرب بزور شمشیر مسلط کرتا ہے، اس حقیقی مفہوم سے صرف نظر کر کے اپنے ذاتی، روایتی اور مذہبی تناظر میں تشریح کر دی جاتی ہے۔ یہ سراسر غیر علمی رویہ ہے۔ ہم پاکستانی پچھلے ستر سال سے ان حقوق کی اسلامی تعبیر وضع کرنے اور الحاد کو اسلامیانے میں لگے ہیں لیکن اس کا کوئی حاصل نہیں کیونکہ مغرب جس مفہوم کو درست سمجھتا ہے اور جو ان حقوق کی اس کے ہاں حقیقی مراد ہے، اسی کو بزور شمشیر مسلط کرتا آیا ہے، اب بھی کر رہا ہے اور آئندہ بھی کرے گا۔ میرے اس دعوے کی تصدیق عالمی منظر نامے سے آگاہی رکھنے والا کوئی بھی فرد کر دے گا۔

امریکی ہوں یا فرانسیسی، "بنیادی انسانی حقوق" جہاں کہیں کے بھی ہوں، اصلا الحادی ہیں کیونکہ یہ خدا کی بجائے انسان اور مذہب کی بجائے ہیومن ازم سے برآمد ہوتے ہیں۔ امریکی بنیادی انسانی حقوق پر بھی

ہماری تنقید وہی ہے جو ہم گزشتہ ابواب و فصول میں نیچرل رائیٹس اور بیسک رائیٹس کے حوالے سے لکھ آئے ہیں۔ سب سے اہم سوال یہ ہے کہ اگر کوئی ہیومن رائیٹ کسی شرعی قانون کے خلاف ہوگا تو فوقیت ہیومن رائیٹ کو دی جائے گی یا شرعی قانون کو؟ اس کا بڑا سیدھا سا جواب ہے کہ ہیومن رائیٹس کے اعلامیے کے مطابق فوقیت ہیومن رائیٹ کو دی جائے گی اور یہی ہماری تنقید کا بنیادی نقطہ ہے کہ ہیومن رائیٹس خدا اور مذہب سے لا تعلّقی پر مبنی ہیں۔

جدید مغربی فکر ہیومن ازم ہی سے عبارت ہے، جس کے بنیادی ارکان تین ہیں یعنی آزادی، مساوات اور ترقی۔ یہ تین اصول جدید مغربی تہذیب و فکر کے اساسی اصول ہیں اور یہی وہ اصول ہیں جو مغرب کو ملحد بناتے اور اسلامی و مذہبی خطوں سے الگ کرتے ہیں۔ گویا مغرب اگر مغرب ہے تو انہی اصولوں کی بنیاد پر ہے۔

مغرب کا تصور آزادی، مذہبی تصور آزادی سے نہ صرف مختلف بلکہ اس کی ضد ہے۔ اسلامی تصور آزادی کے مطابق ہر فرد آزاد ہے، ان معنوں میں کہ اسلامی دائرہ قوانین کے اندر رہ کر کچھ بھی کر سکتا ہے جبکہ مغربی تصور آزادی کے مطابق ہر فرد آزاد ہے، ان معنوں میں کہ وہ سیکولر ریاستی تنظیم کے اندر رہتے ہوئے کچھ بھی کر سکتا ہے۔ اسلام میں آزاد فرد پر واحد حد خدا کی ہے جبکہ مغرب میں آزاد فرد پر واحد حد سیکولر قانون کی ہے۔ اسلام کا آزاد فرد اپنی آزادی اسلامی قانون اور ایمان باللہ سے اخذ کرتا ہے جبکہ مغرب کے آزاد فرد کی آزادی کا ماخذ انکارِ خداوندی ہے۔

مغربی تصور آزادی کی ایک صفت بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر زاہد مغل لکھتے ہیں:

> "آزادی کا معنی ہے 'تعین خیر و شر کا حق Right to define good and bad' یعنی یہ تصور کہ خیر کی تعریف متعین کرنا فرد کا حق ہے Good is the right of individual۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خیر و شر کو تعین کرنے کا حق ہر انسان کو ہونا چاہئے، ماوراا اس سے کہ فرد اس حق کو استعمال کرکے اپنے لئے خیر و شر کا کون سا پیمانہ طے کرتا ہے کیونکہ اصل خیر یہی ہے کہ انسان خود خیر و شر طے کرنے کا مکلّف و مجاز ہو۔ سادہ لفظوں میں یہ کہ خیر وہی ہے جسے فرد اپنی مرضی و ارادے سے اختیار کرتا ہے نیز فرد اپنی ترجیحات کی جو بھی ترتیب مرتب کرے گا وہی اس کیلئے خیر ہوگا۔"(403)

یعنی مغرب تصور آزادی کے مطابق ہر انسان خیر و شر کے تعین میں آزاد ہے اس پر کسی خدا یا مذہب کی پابندی لازم نہیں جبکہ مذہبی تصور آزادی میں خیر و شر کا پیمانہ خدا کی طرف سے پہلے ہی سے معین و مقرر

ہے۔

مذہبی پیراڈائم میں مساوات یہ ہے کہ مساوات کا ماخذ خدا ہے اور خدائی حاکمیت کے اندر رہتے ہوئے بحیثیت عبد تمام انسان مساوی ہیں جبکہ حق و باطل کے تناظر میں اہل حق اہل باطل سے ممتاز ہیں۔ تمام انسان اصلا برابر ہیں لیکن جب بات حق و باطل کی ہو تو تمام انسان برابر نہیں بلکہ فضیلت کا معیار تقویٰ ہے۔ مغربی تصور مساوات کا مفہوم اس کی ضد ہے۔ مغرب کے مطابق اولا تو حاکمیت خدا کی نہیں بلکہ خود انسان کی ہے لہٰذا خدا حق و باطل کا کوئی پیمانہ نہیں۔ حق و باطل مغربی تصور مساوات کے مطابق دو لغو اور اضافی اصطلاحات ہیں۔ مساوات یہ ہے کہ نہ صرف قانون کی نظر میں سب انسان مساوی ہیں بلکہ تعین خیر و شر کے استحقاق میں بھی تمام افراد مساوی ہیں، نہ صرف افراد مساوی ہیں بلکہ ان کے از خود معین کردہ تصوراتِ خیر و شر بھی مساوی ہیں۔ مثلاً اگر میں شرابی ہوں اور آپ نمازی ہیں تو مغربی تصور مساوات میں میرا شراب پینا اور آپ کا نماز پڑھنا دو مساوی افعال ہیں۔ آپ کیلئے نماز خیر ہے اور میرے لئے شراب خیر ہے۔ ایک چیز کو آپ خیر سمجھتے ہیں اور ایک چیز کو میں خیر سمجھتا ہوں۔ ہم دونوں کے تصورات خیر و شر مساوی ہیں۔ نماز اور زنا دو مساوی افعال ہیں۔ اگر آپ زنا کو برا سمجھتے ہیں تو سمجھتے رہیے لیکن آپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ آپ اسے برائی قرار دیں اور دوسروں کو زنا سے روکنے کی کوشش کریں۔ آپ برائی کو برائی سمجھتے ہیں تو اچھائی کی تبلیغ تو کر سکتے ہیں لیکن اپنے تصور خیر کو دوسرے فرد پر مسلط نہیں کر سکتے۔ آپ برائی کو روکنے کیلئے صرف زبان استعمال کر سکتے ہیں، ہاتھ نہیں۔ (اس کے برعکس برائی کو ہاتھ سے روکنے کو ایک حدیث پاک میں ایمان کی اعلیٰ ترین حالت قرار دیا گیا ہے)۔ مغربی تصور مساوات کو ڈاکٹر زاہد مغل یوں بیان کرتے ہیں؛

> "مساوات کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کے تعینِ قدر (خیر و شر) کی ترتیب کو یکساں اہمیت دی جائے اور کسی بھی فرد کے معیار خیر و شر اور اقداری ترجیحات کی ترتیب کو کسی دوسرے کی ترتیب پر فوقیت نہیں دی جانی چاہئے۔ "(404)

مغربی تصور ترقی یہ ہے؛

> "ترقی کا حاصل یہ ہے کہ زندگی میں انسان کا مقصد اپنے ارادے اور خواہشات کی زیادہ سے زیادہ تکمیل ہے اور ارادہ انسانی کی منتہا تکمیل ترقی کا جوہر ہے۔ آسان لفظوں میں ترقی کا مطلب ہے آخرت کا اور دنیا کے دار امتحان ہونے کا رد۔ ترقی در حقیقت وہ طریقہ ہے جس کے ذریعے آزادی اور مساوات کا اظہار ممکن ہوتا ہے یعنی اگر کوئی

معاشرہ آزادی اور مساوات کے اصول پر زندگی گزارنا چاہتا ہے تو واحد طریقہ جس کے نتیجے میں ہر فرد اپنی خواہشات طے کرنے اور اسے حاصل کر سکنے کا مکلّف بن سکتا ہے ترقی یعنی سرمائے میں لامحدود اضافہ کرنے کی جدوجہد ہے۔"(405)

اور مغرب کا Tolerance کا تصور یہ ہے؛

"رواداری کا مطلب یہ ہے کہ انفرادی سطح پر اقدار (خیر و شر) کی ترتیب میں جس فرق کا اظہار لوگوں کی زندگیوں میں ہوتا ہے اسے برداشت کیا جائے یعنی یہ مانا جائے کہ اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آپ کی نگاہ میں خیر کا تصور کیا ہے بلکہ اہم بات یہ ہے کہ فرد اس بات کا قائل ہو کہ ذاتی زندگی میں اقدار کی جو بھی ترتیب ہو مگر معاشرتی سطح پر وہ اس ترتیب کو قبول کرے گا جس میں اصول آزادی (یعنی فرد کے اس حق کو کہ وہ خیر کی جو بھی تعبیر کرنا چاہیئے کر سکے) کی بڑھوتری کو مقدم رکھا جائے گا۔ Tolerance کا مطلب اختلاف رائے کو برداشت کرنا نہیں بلکہ اس کا مطلب اقداری ترتیب کے فرق کو غیر اہم اور لایعنی سمجھنا ہے۔"(406)

فصل سوئم

اعتراضات کا جائزہ

ویسے تو پچھلے ابواب و فصول میں اکثر مقامات پر اعتراضات کے جوابات تحریر کئے گئے ہیں لیکن اس فصل میں کچھ سوالوں کو خاص طور پر شامل کیا گیا ہے۔ یہاں بفضلہٖ تعالیٰ میں نے چند معروف اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی ہے اور اپنے تئیں سمجھتا ہوں کہ اگر ان جوابات کو بغور سمجھ لیا جائے تو ایک طرف ملحدین کے اعتراضات کی نوعیت اور منطقی مغالطے سمجھ میں آجاتے ہیں اور دوسری طرف آئندہ کسی بھی قسم کے اعتراض کا جواب دینے کا طریقہ کار معلوم ہو جاتا ہے۔

ملحدین کے ساتھ مکالمے کے بنیادی اصول اور ہدایات

پہلی ہدایت:- نتیجہ خیز مکالمے کیلئے اصولی اور فروعی اختلاف کے فرق اور اہمیت کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

اختلاف دو طرح کا ہوتا ہے، اصولی اختلاف اور فروعی اختلاف

اصولی اختلاف:

اصولی اختلاف وہ اختلاف ہوتا ہے جس میں فریقین کے بنیادی اصول مختلف ہوں مثلاً ایک فریق کے نزدیک خدا ایک ہے جبکہ فریق دوم کے نزدیک خدا تین ہیں۔ یہاں فریقین میں خداوں کی تعداد کی بابت جو اختلاف ہے، یہ اصولی اختلاف ہے۔ اگر ایک فریق کے نزدیک رسول اکرم ﷺ آخری نبی ہیں اور دوسرے فریق کے نزدیک رسول اکرم ﷺ آخری نبی نہیں ہیں، تو فریقین میں ختمِ نبوت کے حوالے سے جو یہ اختلاف پایا جا رہا ہے، یہ اصولی اختلاف ہے۔ اسی طرح اگر فریق اول کے نزدیک خدا موجود ہے اور فریق دوم کے نزدیک خدا موجود نہیں ہے، تو وجودِ خدا کی بابت فریقین میں جو اختلاف پایا جا رہا ہے، یہ اصولی اختلاف ہے۔

مسلمانوں، یہود و نصاری اور تمام خدا پرستوں کا ملحدوں کے ساتھ جو اختلاف ہے وہ اصولی اختلاف ہے کیونکہ ملحدین خدا کو نہیں مانتے اور حیات و کائنات کی کسی بھی توجیہ و توضیح میں خدا کو شامل نہیں کرتے جبکہ مسلمان اور دیگر اہل مذہب خدا کو مانتے ہیں لہٰذا ان کا آپسی اختلاف اصولی ہے۔

فروعی اختلاف :

فروعی اختلاف وہ اختلاف ہوتا ہے جس میں فریقین کے بنیادی اصول تو ایک جیسے ہوں لیکن ان اصولوں کے اطلاق کے بعد دونوں فریقین دو مختلف نتائج برآمد کریں یعنی اصول میں تو اتفاق ہو لیکن اصول کی تشریح، تعبیر، طریقہ اطلاق اور نتیجے میں اختلاف ہو۔

اس ضمن میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ اصولی اختلافات کو حل کئے بغیر کسی بھی فروعی مسئلہ پر نتیجہ خیز بحث نہیں کی جا سکتی۔ جب تک آپ قبل از مکالمہ کچھ اصول و ضوابط طے نہ کر لیں تب تک کسی بھی فروعی مسئلے پر نتیجہ خیز مکالمہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فروعات کا انحصار اصولیات پر ہوتا ہے، اصول بنیاد ہوتے ہیں جن پر فروعات کی عمارت استوار ہوتی ہے۔ جس طرح بنیاد کے بغیر عمارت نہیں بن سکتی عین اسی طرح اصولیات کے بغیر فروعات پر کوئی سود مند مکالمہ عمل میں لایا نہیں جا سکتا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اصولی اختلاف اپنی نوعیت میں نا قابل حل ہو، اس کے باوجود فریقین کسی فروعی اختلافی مسئلہ میں مکالمہ کرنا چاہتے ہوں تو کیا کیا جائے؟

اصولی اختلاف کو ختم کئے بغیر اگر فریقین کسی ثانوی مسئلہ میں کوئی نتیجہ خیز مکالمہ کرنے پر بضد ہوں تو دونوں پر لازم ہو گا کہ وہ کچھ اصولیات کو بطور قضیہ فرضیہ قبول کر کے مکالمہ شروع کریں۔ یعنی کچھ اصولوں کو درست Suppose کر لیں اور for the sake of their argumentation ان پر متفق ہو جائیں۔ اگر ایسا نہیں کرتے تو مکالمے کا نتیجہ ضیاع وقت کے سوا کچھ نہیں نکلے گا۔ فروعی/ثانوی مباحث میں نتیجہ خیزی کیلئے اصولیات پر مکمل اتفاق یا کم از کم فرضیہ اتفاق لازمی شرط ہے۔

جہاں تک ایمان و الحاد کا تعلق ہے تو مومنین اور ملحدین کے مابین اصولی اختلاف خدا کے وجود میں ہے۔ مومنین خدا کے وجود کے قائل ہیں جبکہ ملحدین اس سے انکاری ہیں۔ صورت حال یہ ہے تو مومنین اور ملحدین دونوں پر لازم ہے کہ وہ مکالمہ صرف اور صرف "وجود باری تعالیٰ" کے موضوع پر کریں۔ وجود باری کے علاوہ دونوں میں جتنے بھی اختلافات اور جھگڑے ہیں مثلاً اسلامی تعلیمات پر ملحدین کے اعتراضات اور الحادی اخلاقیات پر مومنین کے اعتراضات وغیرہ سب کے سب ثانوی اور فروعی قسم کے اختلافات ہیں۔ ان ثانوی

اختلافات پر مکالمہ اس وقت تک فضول ہے جب تک اصولی اختلاف کا کوئی حل نہ نکال لیا جائے۔

دوسری ہدایت:- مکالمے کی بنیاد فلسفیانہ تعقل یا آزاد عقل کی بجائے عقل سلیم ہو

مکالمے کی بنیاد عقل محض یا فلسفیانہ تعقل Philosophical Reasoning کی بجائے عقلِ فعلی یا عقلِ عامہ (جس کے مطابق ہم اپنی پوری زندگی گزارتے ہیں) ہو۔

فلسفیانہ تعقل سے میری مراد ایسی عقل ہے جو ہر شے کو شک کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ جو مختلف اصولیات اور قوانین و ضوابط کے درست یا غلط ہونے سے بحث کرتی ہے۔اس عقل کے ساتھ ہم حتمی درجے میں کچھ بھی ثابت کر سکتے ہیں اور نہ رد کر سکتے ہیں جبکہ عقل فعلی یا عقلِ عامہ سے مراد ایسی عقل ہے جو اجتماعی انسانی مسلمات پر منطقی تنقید کرتی ہے نہ شک کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ جو اصولیات اور قوانین و ضوابط کے درست یا غلط ہونے کی بحث میں جانے کی بجائے انہیں من و عن قبول کر لیتی ہے اور عملی زندگی میں ان اصولوں اور قوانین و ضوابط کی ضرورت و اہمیت کے پیش نظر فیصلہ کرتی ہے۔ عقل عامہ کی سب سے بڑی مثال سائنس ہے۔سائنس کی بنیاد قانون یکسانی فطرت اور قانون تعلیل پر ہے۔ یہ دونوں قوانین فلسفیانہ سطح پر سو فیصد ثابت شدہ نہیں ہیں لیکن اس کے باوجود سائنس دور حاضر کے انسان کا معتبر ترین علم ہے۔سائنس مذکورہ بالا دونوں قوانین کی صحت و حجیت پر سوال اٹھائے بغیر انہیں من و عن درست تسلیم کر کے کام چلاتی ہے

فلسفیانہ تعقل کسی اصول کو صرف تب ہی درست مانتا ہے جب وہ اصول مکمل منطقی لزوم Certainty (منطقی لزوم سے مراد منطقی مقدمات سے حاصل ہونے والے نتائج میں سو فیصد حتمیت Certanity کا پایا جانا ہے، ایسی حتمیت کہ جو شک و شبہ سے بالاتر ہو۔)/Logical Necessity کے ساتھ ثابت ہو a thing which logically must be so جبکہ عام تعقل گمان غالب یا اغلبیت کی بنیاد پر فیصلہ کرتا ہے۔ جیسے سائنس، سائنس کا کوئی قانون Law بھی فلسفے کی رو سے حتمی نہیں لیکن اس کے باوجود اغلبیت کی بنیاد پر اسے قریب قریب حتمی ہی تصور کیا جاتا ہے۔

تیسری ہدایت:- مکالمے کا سوال کیا ہو؟

مکالمے کا بنیادی سوال یہ نہیں ہونا چاہئے کہ، "کیا خدا موجود ہے؟" بلکہ یہ ہونا چاہئے، "خدا کے ہونے پر ایمان رکھنا زیادہ معقول Reasonable ہے یا نہ ہونے پر؟"، یا پھر یوں کہہ لیں، "خدا کو ماننا زیادہ قرین عقل Rational ہے یا نہ ماننا۔"

دیگر ہدایات:-

اگر کسی پڑھے لکھے ملحد کے ساتھ مکالمہ مقصود ہو تو اس سے پہلے لازم ہے کہ

1۔ آپ قرآنیات (قرآن پاک، تفاسیر، اصول تفسیر وغیرہ) کا اچھا مطالعہ رکھتے ہوں۔

2۔ آپ علم حدیث اور اصول حدیث کا اچھا مطالعہ رکھتے ہوں۔

3۔ علوم فقہ سے واقفیت بھی مفید ہے۔

4۔ تاریخ اسلام، تاریخ فاتحین اور تاریخ عالم پر اچھی نظر رکھتے ہوں۔

5۔ عالمی منظر نامے پر آپ کی نظر ہو۔

6۔ علم کلام، مغربی فلسفہ، ان کی تاریخ، معروف متکلمین و فلاسفہ کے افکار اور ان کی خوبیوں اور خامیوں کو اچھی طرح جانتے ہوں۔

7۔ آپ کو اپنی زبان اور انگریزی پر اچھی دسترس ہو، عربی زبان کے بنیادی قواعد و ضوابط بھی آپ کو معلوم ہوں اور وقت پڑنے پر آپ اپنی مدد آپ کر سکتے ہوں۔

8۔ وجود و عدم وجود باری تعالیٰ کے دلائل اور ان پر ہونے والی تنقیدات پر آپ کا اچھا مطالعہ ہو۔

9۔ آپ کو مغالطوں سے بچنا آتا ہو، آپ ذہین اور خوش زبان ہوں۔ آپ کی منطق مضبوط ہونی چاہئے۔

10۔ اگر آپ میں مذکورہ بالا خوبیاں نہیں پائی جاتیں تو آپ کو چاہئے کہ چھوٹے پیمانے پر اسلام کا دفاع اپنے تئیں ضرور کریں لیکن کسی بڑے مکالمے کیلئے ہر گز پیش قدمی مت کیجئے۔

بارِ ثبوت کس کے سر ہے؟

یہ بارِ ثبوت Burden of Proof کی بحث ہے۔ اس کی تفصیل میں جانا تو ایک مستقل موضوع ہے البتہ مختصراً عرض ہے کہ خدا کو ثابت کرنے کی ذمہ داری مومن کی نہیں، بلکہ خدا کی غیر موجودگی کو ثابت کرنا ملحد کی ذمہ داری ہے۔ اس مقام پر اکثر ملحدین یہ کہتے سنائی دیتے ہیں کہ ثبوت دینا مدعی کی ذمہ داری ہوتی ہے تو چونکہ مومن وجود باری کا مدعی ہے لہٰذا ثبوت اسی کے سر ہے۔ ملحدین کا یہ مطالبہ مغالطہ آرائی ہے۔ ورنہ عین اسی طرح مومن بھی کہہ سکتا ہے کہ ملحد چونکہ انکارِ وجودِ باری تعالیٰ کا مدعی ہے لہٰذا ثبوت دینا اس کی ذمہ داری ہے! محض مدعی ہونا بارِ ثبوت کو مستلزم نہیں ہے ورنہ مدعی تو ہر مقدمے میں ہر فریق ہوتا ہے (مثلاً ایک فریق اگر قتل کا دعویٰ دائر کرتا ہے تو فریق دوم اپنا دفاع کرتا ہے گویا اپنی بے گناہی کا دعویٰ کرتا ہے تو

مدعی تو فریق دوم بھی ہوا)۔

قدیم سے قدیم تہذیب کا انسان بھی وجودِ باری تعالیٰ کا قائل تھا، اس میں کوئی دو رائے نہیں، دور حاضر میں یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے۔ جدید تحقیقات نے بخوبی واضح کیا ہے کہ دنیا کی ہر تہذیب میں وجود باری تعالیٰ کا تصور ہمیشہ سے موجود رہا ہے۔ اگرچہ مختلف تہذیبوں میں تصور باری تعالیٰ کی شکلیں مختلف رہی ہیں، مثلاً کہیں شرک، کہیں بت پرستی، کہیں توحید، کہیں ثنویت اور کہیں تثلیث، لیکن اس کے باوجود اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ کسی نہ کسی صورت میں خدا کا تصور موجود رہا ہے۔ انسان ہمیشہ سے خدا پر ایمان رکھتا آیا ہے اور تصور خدا سے مطمئن رہا ہے، گزشتہ دس ہزار سالہ انسانی تہذیب و تاریخ میں ہر فرد خدا کی ضرورت محسوس کرتا آیا ہے، خدا ہمیشہ سے ہر انسان کی داخلی و خارجی تسکین کر رہا ہے، اگر کسی نے خدا کے کسی مخصوص تصور کو نہیں بھی مانا تو وہ خدا کے مطلق تصور سے راہ فرار اختیار نہیں کر پایا۔ اس صورت حال میں دور حاضر میں اب اگر کوئی ملحد اٹھ کر کہتا ہے کہ اہل خدا کا یہ عقیدہ درست نہیں اور انہیں فریب خدائی سے مطمئن نہیں رہنا چاہئے تو یقیناً ملحد ہی کو چاہئے کہ وہ مومن پر اس کے عقیدے کی غلطی واضح کرے اور تصور خدا سے بڑھیا کوئی متبادل پیش کرے جو انسان کی ان تمام وجودی ضروریات کو پورا کرے جو خدا سے پوری ہوتی ہیں۔

جاننا چاہئے کہ ثبوت دینا ہر کیس میں مدعی کی ذمہ داری نہیں ہوتی۔ بلکہ بارِ ثبوت اس کے سر ہوتا ہے جو "خلافِ اصل" دعویٰ کرے۔ "اصل" کہتے ہیں کسی شے کی اصلی حالت کو۔ بچہ ماں کے پیٹ سے بے گناہ پیدا ہوتا ہے۔ وقت کے ساتھ ساتھ وہ میچور لڑکا، آدمی اور پھر بوڑھا ہو جاتا ہے۔ اگر اس نے عمر بھر کوئی غیر قانونی کام نہیں کیا تو اسے کبھی بھی مجرم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیوں؟ کیونکہ اصلاً ہر انسان بے قصور ہے۔ اصلاً کوئی بھی انسان چور، ڈاکو، قاتل اور زانی و شرابی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ سب جرائم وہ ہوش سنبھالنے کے بعد کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص کسی دوسرے پر قتل کا الزام لگاتا ہے ثبوت دینا بھی اسی کی ذمہ داری قرار پاتی ہے۔ مدعی کا دعویٰ چونکہ خلافِ اصل ہے لہٰذا بارِ ثبوت اس کے سر ہے۔ الحاصل اصل اہمیت "اصل" کی ہے۔ جو فرد حالتِ اصل پر ہو گا وہ ثبوت نہیں دے گا بلکہ دفاع کرے گا۔

جہاں تک وجود باری کا تعلق ہے تو جدید انسان کا تمام تاریخی ریکارڈ اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ خدا پرستی انسان کی اصل ہے۔ اب اگر کوئی ملحد خدا پرستی کو غیر معقول قرار دینے جائے تو اپنے اس خلافِ اصل دعویٰ کی وجہ سے یہ اسی کی ذمہ داری ہے کہ وہ اہل ایمان پر ان کے ایمان کی غیر منطقیت واضح کرے اور ثابت

کرے کہ جس خدا کو اہل ایمان پوجتے ہیں اس خدا کا کوئی وجود نہیں۔

ذات و صفاتِ باری تعالیٰ اور عبدیت

اللہ رب العزت کی ذات و صفات کے حوالے سے اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے کہ " وہ پاک ہے"۔ یہ سہ لفظی جملہ نہایت توجہ طلب ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ کس شے سے پاک ہے؟ جواب یہ ہے کہ وہ ہر اس امر سے پاک ہے جو اس کے شایان شان نہیں۔ یوں کہہ لیجئے کہ وہ جبر اور عجز سے پاک ہے۔

1۔ خدا جبر سے پاک ہے۔

اس جملے کے دو مفاہیم ہیں،

پہلا یہ کہ وہ جابر بمعنی ظالم اور غیر منصف نہیں ہو سکتا کیونکہ ظلم اور ناانصافی عیوب ہیں اور اس کی ذات عیوب سے پاک ہے۔ لہٰذا خدا کے کسی بھی فعل کی بنا پر اسے ظالم و جابر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ وہ جو بھی کرے وہی حقیقی عدل و انصاف ہے، ہماری عقل اگر اس کے کسی فعل کو ناانصافی سمجھیں تو یہ ہماری اپنی عقل کا قصور ہے، جو فعل وہ سرانجام دے چکا یا دے گا وہی عین عدل تھا اور وہی عدل رہے گا۔ عقلی سطح پر بات کی جائے تو بدونِ خدا عدل و انصاف کا ایسا کوئی پیمانہ موجود ہی نہیں جس کی بنیاد پر کسی فعل کو عدل یا ظلم قرار دیا جاسکے۔ ظلم و عدل دونوں اضافی ہیں۔ ان کا حقیقی پیمانہ صرف ایک ہے اور وہ پیمانہ خود خدا ہے۔ خدا اپنے قول و فعل سے جس شے کو عدل قرار دے وہی حقیقی عدل ہے اور جس شے کو ظلم قرار دے وہی حقیقی ظلم ہے۔

"خدا جبر سے پاک ہے" کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ اس پر جبر نہیں کیا جا سکتا یعنی وہ مجبور نہیں ہو سکتا کیونکہ جو مجبور ہوسکے وہ خدا نہیں ہوتا۔ یہاں جبر سے مراد ہے واجب اور پابند۔ خدا پر نہ تو کسی فعل کا کرنا واجب ہے اور نہ کسی فعل کا نہ کرنا واجب ہے۔ وہ وجوب سے پاک ہے۔ اسی طرح اس پر نہ تو کوئی پابندی عائد ہوتی ہے نہ فرض۔ وہ ہر قسم کی پابندی اور ذمہ داری سے پاک ہے۔ اس پر کوئی پابندی نہیں کہ وہ اپنے اقوال و افعال کی Justification یا وضاحت دے بلکہ وہ جو چاہے کرے، اس سے کوئی بھی اس کے اقوال و افعال کی بابت سوال نہیں کر سکتا۔ البتہ وہ جس سے چاہے جیسے چاہے پوچھ گچھ کر سکتا ہے۔

2۔ خدا عجز سے پاک ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کبھی بھی کسی کے سامنے عاجز نہیں آ سکتا۔ عجز ایک نقص ہے اور خدا نقائص سے پاک ہے پس خدا کبھی عاجز نہیں ہو سکتا۔ بالفاظ دیگر عاجز کبھی خدا نہیں ہو سکتا۔ وہ قادر مطلق ہے۔ اس کی قدرت ہر ممکن بالذات شے کو محیط ہے۔ دوسرے لفظوں میں کوئی بھی ایسی شے جس کا موجود ہو سکنا کسی

منطقی تضاد کو لازم نہ کرے، تحتِ قدرت باری تعالیٰ ہے۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ ہر شے پر قادر ہے البتہ لاشئی خارج از قدرت ہیں۔ لاشئی سے میری مراد محالات ہیں۔ محال سے مراد ایسا امر ہے جس کا موجود ہو سکنا کسی منطقی تضاد کو لازم کرے۔ اصول یہ ہے کہ منطقی تصادم وجود نہیں پا سکتا یعنی بہ یک زمان و مکاں دو تضادات وجود نہیں رکھ سکتے۔ یہ منطق کا بنیادی قانون ہے۔ محال سے مراد ایسا ہی کوئی امر ہے جس میں دو عقلی تضادات کو بہ یک زمان و مکاں جمع کرنے کی کوشش کی گئی ہو۔ مثلاً گولائی اور کونہ (نُکر) بہ یک زمان و مکاں وجود نہیں رکھ سکتے۔ کوئی شے یا تو گول ہو گی یا چورس، ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی شے گول بھی ہو اور چورس بھی۔ گویا ایک چورس دائرے یا دائروی چوکور کا وجود محال بالذات ہے۔ اس قسم کے منطقی تضاد کو میں نے لاشئی قرار دیا ہے۔ الحاصل خدا کی قدرتِ مطلقہ سے مراد ممکنات پر قدرت ہے نا کہ محالات پر قدرت۔ محالات چونکہ فی نفسہ موجود ہو سکنے کے اہل ہی نہیں اس لئے خارج از قدرتِ باری تعالیٰ ہیں۔ یہاں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ اگر خدا محالات پر قادر نہیں تو کیا یہ عجز نہیں؟ جواب ہے کہ نہیں یہ عجز نہیں ہے کیونکہ عجز تب ہوتا جب خدا ممکنات میں سے کسی پر قادر نہ ہوتا۔ عجز خدا کی طرف نہیں بلکہ محال بالذات لاشئی کی طرف ہے جو تحت قدرتِ باری تعالیٰ ہونے سے قاصر رہ گئی۔

اسلام کا ایک اور بنیادی عقیدہ ہے کہ افعالِ باری تعالیٰ معلل بالاغراض اور معلل بالاسباب نہیں ہوتے۔

اس کی وضاحت یہ ہے؛

1۔ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں

معلل بالاغراض سے مراد ہے "اغراض و مقاصد کا پابند"۔ افعال باری تعالیٰ اغراض سے پاک ہیں۔ اگرچہ خدا نے یہ کائنات مخصوص اغراض و مقاصد کے ساتھ تخلیق فرمائی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس پر ایسا لازم تھا۔ وہ اگر چاہتا تو کائنات کو بغیر اغراض و مقاصد کے بھی تخلیق فرما سکتا تھا، یعنی اس پر کوئی پابندی نہیں ہے کہ وہ مخصوص اغراض و مقاصد کے تحت ہی کوئی فعل سرانجام دے۔ غرض میں ایک قسم کی حاجت پائی جاتی ہے اور حاجت عجز کو لازم کرتی ہے۔ بے نیاز ہونے کے یہی معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ حاجت سے پاک ہے۔ جب اللہ تعالیٰ حاجت سے پاک ہے تو لازمی ہے کہ اس کے افعال اغراض سے پاک ہوں۔ یوں کہہ لیجئے کہ اگرچہ عموماً اس کے افعال کے اغراض و مقاصد ہوا کرتے ہیں لیکن اغراض و مقاصد کے تحت ہی کوئی کام کرنا اس پر لازم نہیں ہے۔ یعنی یہ تو درست ہے کہ اس کے افعال کی کچھ اغراض ہوا کرتی ہیں لیکن یہ لازم

نہیں کہ اس کے ہر ہر فعل کے پیچھے لازما کوئی غرض پائی جائے۔ وہ بے نیاز ہے، پاک ہے، فعال لمایرید ہے، جب چاہے جو چاہے جیسے چاہے مرضی کرے کیونکہ وہ خدا ہے۔

2۔ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاسباب نہیں

معلل بالاسباب سے مراد ہے "اسباب کا پابند"۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے کائنات کو عالمِ اسباب بنایا ہے یعنی اس کائنات میں ہر کام یا مظہر کا کوئی نہ کوئی سبب cause ضرور ہوتا ہے لیکن اگر اللہ چاہتا تو اسے عالمِ اسباب نہ بناتا، اس پر اسے عالم اسباب بنانے کی کوئی پابندی نہیں تھی۔ دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ضرور کائنات کو اسباب کا پابند بنایا ہے لیکن وہ خود اپنے افعال کو بروئے کار لانے کیلئے اسباب کا پابند نہیں ہے۔ اسباب بذات خود اس کی مخلوق ہیں۔ وہ اسباب سے پاک ہے یعنی کسی معلول effect کو بغیر علت cause کے بھی رونما کر سکتا ہے۔

عبدیت کے لازمی تقاضے

مذکورہ بالا تمام گزارشات کا حاصل یہ ہے کہ مسلمان رہتے ہوئے، یا کم از کم کسی ہستی کو خدا فرض کر چکنے کے بعد لازم ہے کہ خود کو اس کا عبد تسلیم کیا جائے اور عبدیت کے تقاضوں کے مطابق خدا کے کسی بھی قول و فعل پر سوال نہ اٹھایا جائے۔ سوال اٹھانا اور افعالِ باری تعالیٰ پر "کیوں" کہنا مقامِ الوہیت اور شانِ عبدیت دونوں کے منافی ہے۔ ایک عبد کیلئے لازم ہے کہ

1۔ وہ خدا کو جواب دہ نہ سمجھے بلکہ خود کو اس کے سامنے جواب دہ جانے۔
2۔ وہ خدا کے قول و فعل پر تنقیدی سوال نہ اٹھائے بلکہ خود خدا سے ڈرے۔
3۔ ایک عبد خدا کے کسی قول و فعل کی حکمت جاننے کی خواہش کا اظہار تو کر سکتا ہے لیکن خدا سے یہ تقاضا نہیں کر سکتا کہ خدا لازما اپنے افعال کی حکمتیں اور اغراض و مقاصد بتائے گویا ایک عبد خدا سے اس کے افعال کی justification طلب نہیں کر سکتا۔
4۔ عبد پر لازم ہے کہ وہ اپنی عقل سے خدا کا محاصرہ یا احاطہ کرنے کی کوشش نہ کرے۔
5۔ لازم ہے کہ وہ خدا کو عادل، مدبر اور حکیم و دانا سمجھے اور اپنی عقل کو نارسا قرار دے کر تمام خدائی معاملات میں خاموشی اختیار کرے کہ جن معاملات کا علم خدا نے انسان کو نہیں دیا۔
6۔ عبدیت کا ایک لازمی تقاضا یہ بھی ہے کہ عبد اپنی عقل کو منشائے خداوندی، حکم باری تعالیٰ اور وحی کے تابع رکھے۔

اگر عبدیت کے ان بنیادی لوازمات کو ذہن نشین رکھا جائے تو ملحدین کے تقریبا تمام سوالات از خود غیر منطقی قرار پاتے ہیں کیونکہ ملحدین کے تقریبا تمام اعتراضات کی بنیاد ہی یہ ہے کہ مکالموں کے دوران ایک طرف وہ خدا کو خدا مان رہے ہوتے ہیں اور دوسری طرف اسے قابلِ مواخذہ سمجھ رہے ہوتے ہیں۔ منطق میں اسے خود تردیدی یعنی "اپنے ہی اصول کی تردید کرنا" کا مغالطہ کہا جاتا ہے جو سب سے بڑا منطقی مغالطہ تصور کیا جاتا ہے۔

ملحدین کے اسلام پر اعتراضات کا جائزہ

ضروری نکات

1۔ بظاہر ہر ملحد یہ باور کرواتا ہے کہ وہ کسی بھی خدا کی پرستش نہیں کرتا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ملحدین اپنی نفسانی خواہشات کی پرستش کرتے ہیں۔ ایک ملحد اپنے لئے خیر و شر کا معیار اپنی ذات کو قرار دیتا ہے یعنی اسے ہر وہ کام خیر معلوم ہوتا ہے جس کے کرنے کی اسے خواہش ہو اور ہر وہ کام اسے شر معلوم ہوتا ہے جو اس کی کسی خواہش کے منافی ہو۔ جیسے ایک مومن رضائے الٰہی کا طلبگار ہوتا ہے ایسے ہی ایک ملحد رضائے نفس کا طلبگار ہوتا ہے۔ مومن اور ملحد دونوں ہوتے خدا پرست ہی ہیں، فرق بس یہ ہے کہ مومن ایک قادر مطلق ہستی کو خدا مانتا اور اقرار کرتا ہے جبکہ ملحد اپنے نفس کو خدا مانتا ہے لیکن اقرار نہیں کرتا۔

2۔ ملحدین کے پاس انکارِ باری تعالیٰ کی کوئی ایک بھی ایسی منطقی دلیل نہیں ہے جس سے خدا کا نہ ہونا ثابت ہو جائے لیکن اس کے باوجود وہ خدا کا انکار کرتے ہیں۔ گویا ان کا الحاد محض ایک مفروضہ اور گمان ہے جس کی کوئی علمی حیثیت نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ملحدین کی لاعلمی اور مفروضوں کا ذکر فرمایا ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے،

اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ وَاَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰى عِلْمٍ وَّخَتَمَ عَلٰى سَمْعِهٖ وَقَلْبِهٖ وَجَعَلَ عَلٰى بَصَرِهٖ غِشٰوَةً ؕ فَمَنْ يَّهْدِيْهِ مِنْۢ بَعْدِ اللّٰهِ ؕ اَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ ﴿۲۳﴾ وَقَالُوْا مَا هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَاۤ اِلَّا الدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۚ اِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّوْنَ ﴿۲۴﴾ (الجاثیہ)

مفہوم: بھلا آپ نے اس شخص کو دیکھا ہے جس نے اپنی نفسانی خواہش کو خدا بنا رکھا ہے، اللہ نے اسے علم کے باوجود گمراہ ٹھہرا دیا ہے اور اس کے کانوں اور دل پر مہر لگا دی ہے اور اس کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیا ہے۔ اب اسے اللہ کے علاوہ کون ہدایت دے سکتا ہے! سو،

اے لوگو کیا تم نصیحت قبول نہیں کرتے! یہ ملحدین کہتے ہیں کہ زندگی تو صرف دنیا ہی کی ہے کہ ہم صرف یہیں جیتے اور مرتے ہیں اور ہمیں تو (خدا نہیں بلکہ) زمانہ (بمعنی قانون فطرت) مارتا ہے۔ ان ملحدوں کو ان امور کا کچھ علم نہیں ہے یہ تو صرف مفروضوں سے کام لیتے ہیں۔

3۔ ملحدین کا تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ وہ اسلام پر ثانوی نوعیت کے اعتراضات کرتے ہیں حالانکہ انہیں چاہئے کہ وہ صرف اور صرف خدا کو ماننے کو غیر منطقی ثابت کریں۔

4۔ ملحدین کا چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ وہ اسلام کو غیر منطقی ثابت کرنا چاہتے ہیں لیکن جس معیار پر یا جس منطق کی رو سے وہ اسلام کو غیر منطقی ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ منطق یا معیار بذات خود کوئی مسلمہ معیار نہیں ہے۔ ملحدین کا معیار ان کی ذاتی عقل ہے جو ظاہر ہے کوئی مسلمہ معیار نہیں۔ ان کا دوسرا معیار عموماً سائنس ہوا کرتی ہے حالانکہ مابعد الطبیعیات سائنس کا موضوع ہی نہیں۔

5۔ پانچواں یہ کہ ملحدین اسلام پر جتنے بھی اعتراضات کرتے ہیں، ان سب اعتراضات کے پیچھے ملحدین کے کچھ ذاتی غلط مفروضے کارفرما ہوتے ہیں۔ چونکہ ان کے اعتراضات کی بنیاد (مفروضات، تخمین و ظن) ہی غلط ہوتی ہے پس ان کا اعتراض بھی درست نہیں ہوتا۔ اگلے صفحات میں ملحدین کے اعتراضات نقل کئے جا رہے ہیں وہاں ان کے مفروضوں کی حقیقت عیاں کی جائے گی۔ یہ امر نہایت توجہ طلب ہے کہ ملحدین کے اعتراضات کی بنیاد ان کے ذاتی مفروضات ہوتے ہیں نا کہ مسلمات۔ اگر آپ ان کے اعتراضات کے پیچھے کارفرما مفروضوں کو ٹریسtrace کر لیں تو ان کے اعتراضات از خود رفع ہو جاتے ہیں۔

افعال باری تعالیٰ سے متعلق تمام اعتراضات کا اصولی جواب

ملحدین اکثر پوچھتے ہیں کہ خدا ایسا ہے تو کیوں؟ ویسا ہے تو کیوں؟ اس نے یہ کیا تو کیوں؟ وہ کیا تو کیوں؟ فلاں حکم دیا تو کیوں اور فلاں حکم نہیں دیا تو کیوں؟ وغیرہ وغیرہ۔ میرے تجربے کے مطابق ان سوالات سے بسا اوقات ملحدین کا مقصد خدا پر سوال باندھنا یا تنقید کرنا نہیں ہوتا بلکہ وہ صرف حکمت جاننے کے خواہشمند ہوتے ہیں۔ اس قسم کے سوالات کا بعض متشکک قسم کے مومنین کے ہاں پیدا ہونا بھی کچھ بعید نہیں۔

اس قسم کے سوالوں کے جواب کا بنیادی اصول یہ ہے کہ؛

آپ سب سے پہلے یہ دیکھیے کہ اس "کیوں" کا کوئی جواب کتاب وسنت موجود ہے یا نہیں؟ اگر موجود ہے تو وہ جواب نقل کر دیں۔ یقینا ملحد اس جواب کو قبول نہیں کرے گا کیونکہ ایک ملحد کتاب وسنت کو مانتا ہی نہیں۔ وہ آپ سے کہے گا کہ جب میں اللہ ہی کو نہیں مانتا تو آیت یا حدیث کی میرے سامنے کیا اہمیت ہے! اس مقام پر آپ ملحد سے کہیے کہ میاں جب ایک خاص بات پوچھی گئی ہے اور وہ بات ایک خاص ذات سے متعلق ہے تو عقلا اس کا جواب وہی ذات دے سکتی ہے جس سے اس سوال کا براہ راست تعلق ہے! پس اس ذات نے اس سوال کا یہی جواب دیا ہے جو میں نے نقل کر دیا۔ اب اگر تمھیں یہ جواب قبول نہیں تو باقی ڈسکشن تم اسی سے کر لو، ہمیں تو جتنا بتایا گیا ہم اسی کو نقل کرنے کے مجاز ہیں۔ اسے ایک مثال سے سمجھئے۔ بالفرض آپ برتن میں پانی منگواتے ہیں۔ کوئی پوچھے کہ پانی کیوں منگوایا گیا؟ تو اس سوال کا درست جواب کون دے گا؟ میں یا آپ؟ یقینا آپ، کیونکہ پانی آپ نے منگوایا ہے، ممکن ہے پینے کیلئے منگوایا ہو اور ممکن ہے کسی دوسری وجہ سے منگوایا ہو۔ پانی منگوانے کی اصل وجہ تو پانی منگوانے والا ہی جانتا ہے اور وہی بتا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی بھی پانی منگوانے کی علت/سبب/وجہ بیان کرے تو ایک تو اس کا جواب سو فیصد یقینی نہیں ہو سکتا اور دوسرا یہ کہ جواب محض ایک تکا ہو گیا جو لگ گیا تو لگ گیا۔ بلا تشبیہ اسی طرح اگر خدا نے کسی کام کا حکم دیا یا کوئی ہدایت جاری کی تو اس کی حتمی و یقینی وجہ خدا ہی بتا سکتا ہے نا کہ کوئی خدا کا بندہ۔ ہاں اگر اللہ تعالیٰ نے کوئی وجہ وحی کی صورت میں پہلے سے بتا رکھی ہو تو مسلمان صرف اتنا کر سکتا ہے کہ اسی کو نقل کر دے۔ اگر مسلمان اپنی عقل کے مطابق حکم کی کوئی حکمت یا وجہ بیان کرے گا تو وہ محض ایک تعبیر ہو گی جو درست بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی۔ اگر کتاب وسنت میں کوئی وجہ بیان نہ کی گئی ہو تو کسی بھی امر ربی کی حکمت چاہے ایک مسلمان ہی بیان کرے، چاہے وہ کتنی ہی معقول اور برمحل کیوں نہ ہو، وہ ایک غیر حتمی اور غیر یقینی جواب ہو گا۔ یعنی محض ایک تعبیر ہو گی۔ سو اگر آپ کی پیش کردہ تعبیر سے کوئی ملحد بات کو سمجھ جائے تو بہت اچھا۔

الحاصل یہ کہ حتی الامکان ملحدوں کو کتاب وسنت کے مطابق جواب دیجیے۔ اگر وہ اس جواب سے راضی نہ ہوں تو یہ ان کی اپنی غیر منطقیت ہو گی۔ ہاں اگر وہ جزوی طور پر قرآنی جواب کو قبول کر لے لیکن مزید وضاحت کا خواہاں ہو تو اس سے کہیے کہ بقیہ بات کو سمجھنے کیلئے ضروری ہے کہ وہ اسلامک پیراڈائم کے اندر آ کر سمجھے نا کہ باہر کھڑے ہو کر۔ یعنی ملحد سے کہیے کہ وہ اسلام کو اسلامی اصولوں اور کتاب وسنت کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرے، اگر وہ اپنی ذاتی نفسانی منطق سے سمجھنا چاہتا ہے تو ایسا ناممکن ہے۔ پیراڈائم کی یہ

پابندی صرف اسلام ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر پیراڈائم کو اس کے اپنے اصول و مبادی کے مطابق ہی سمجھا جاتا ہے۔ یہ امر اہل علم کے ہاں تسلیم شدہ ہے۔ مثلاً سائنس ہی کو لے لیجئے، سائنس کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ سائنس کی بنیادوں کا علم ہو۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ آپ سائنس تو سمجھنا چاہیں لیکن اصرار اس بات پر کریں کہ آپ کو سائنس فن شعر و شاعری کے اصول و مبادی کے مطابق سمجھائی جائے۔ ایسا ناممکن ہے۔ ناممکن بھی ہے اور ایسا مطالبہ غیر علمی و غیر منطقی بھی ہے۔ کسی بھی نظام System کی داخلی معقولیت Internal Rationality/ Consistency کو اس نظام کے اصول و مبادی، حدود و قیود اور قواعد و ضوابط Basic Principals, Fundamentals and Limits کو مد نظر رکھنے کے بعد ہی سمجھا جا سکتا ہے یعنی کسی بھی نظام کی داخلی معقولیت کو سمجھنے کا اصول یہ ہے کہ اس نظام کے اندر جا کر پرکھا جائے۔ باہر کھڑے ہو کر کسی نظام کی داخلی معقولیت کو صحیح طور پر جانچنا تو کجا، اس پر بات تک نہیں کی جا سکتی۔ مثلاً اگر آپ سائنس کو سمجھنا چاہتے ہیں تو لازم ہے کہ سائنس کو سائنس کے اصول و مبادی اور دائرہ کار کے اندر رہ کر دیکھا جائے، اگر آپ سائنس کا جائزہ فن شعر و شاعری کے اصول و مبادی کے مطابق لینا چاہیں گے تو جائزہ تو کجا، آپ بات شروع تک نہیں کر پائیں گے۔ کیوں؟ کیونکہ شعر و شاعری الگ فیلڈ ہے جبکہ سائنس الگ فیلڈ آف نالج ہے۔ اسی طرح اگر آپ اسلام کا جائزہ لینا چاہتے ہیں یا اس کی داخلی معقولیت پر کلام کرنا چاہتے ہیں تو لازم ہے کہ آپ اسلامک پیراڈائم کے اندر آ کر یعنی بحیثیت مسلمان گفتگو کریں۔

تضاد فی القرآن سے متعلق ملحدین کے تمام اعتراضات کا جواب

ملحدین اور مستشرقین نے متعدد قرآنی آیات نقل کر کے انہیں باہم متصادم اور متضاد قرار دیا ہے۔ فردا فردا ہر آیت، اس کے شان نزول، پس منظر اور دیگر قرآنی مباحث سے قطع نظر، معترضین کے تضاد فی القرآن سے متعلق تمام دعاوی کا جواب محض اتنا ہے کہ معترضین "تضاد" کے جس مفہوم کو مد نظر رکھ کے اعتراض کرتے ہیں، وہ مفہوم ہی درست نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انہیں قرآن پاک میں متعدد آیات کے درمیان تضاد نظر آتا ہے۔ مثلاً اگر اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ پر فرمایا کہ ہم نے انسان کو مٹی سے پیدا کیا اور دوسری جگہ پر فرمایا کہ ہم نے انسان کو پانی سے پیدا کیا تو معترضین اسے تضاد پر محمول کرتے ہیں۔ یہ قطعاً تضاد کا درست مفہوم نہیں کیونکہ دونوں بیانات کی جمع و تطبیق ممکن ہے۔ پانی اور مٹی میں سے کسی ایک کے بیان سے دوسرے کی نفی لازم نہیں آتی۔ تضاد تب ہوتا جب ایک کا بیان دوسرے کی نفی کو مستلزم ہوتا۔ مثلاً اگر میں کہوں کہ چائے دودھ سے بنتی ہے۔ پھر کسی دوسرے مقام پر کہوں کہ چائے پتی سے بنتی ہے تو کوئی صاحب عقل اسے تضاد

قرار نہیں دے گا کیونکہ پتی اور دودھ دونوں چائے کے اجزاء ہیں۔ بلکہ یوں کہا جائے گا کہ متکلم نے ایک جگہ پر چائے کے ایک جزو کو بیان کیا اور دوسری جگہ پر دوسرے جزو کو۔ اسی طرح دودھ کا بیان پتی کی نفی نہیں کرتا اور نہ پتی کا بیان دودھ کی نفی کرتا ہے پس دو اجزاء کو اگر دو الگ الگ مقامات پر بیان کر دیا جائے اور دونوں ایک دوسرے کی نفی کو مستلزم نہ ہوں تو اسے تضاد نہیں کہا جاسکتا۔

تضاد تب واقع ہوتا ہے جب دو ایسے بیانات بہ یک زمان و مکاں وارد ہوں، جن کے درمیان جمع و تطبیق ممکن نہ ہو۔ اگر دو بیانات کے درمیان جمع و تطبیق ممکن ہو تو اسے تضاد نہیں کہتے، بلکہ اسے محض ظاہری تعارض کہا جاتا ہے۔ معترضین قرآن پاک کی جتنی بھی آیات نقل کرتے ہیں ان کے درمیان ظاہری تعارض سے تو خود ہم مسلمانوں کو بھی انکار نہیں ہے۔ ہم مسلمان بھی تسلیم کرتے ہیں قرآن پاک کی بعض آیات کا ظاہری مطلب دیگر آیات کے ظاہری مطلب سے مختلف ہے لیکن اسے تعارضِ حقیقی یا تضاد قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ تضاد کیلئے سیاق و سباق اور زمان و مکاں کا ایک ہونا لازمی شرط ہے جبکہ معترضین کی نقل کردہ آیات کے سیاق و سباق، پس منظر اور پیش منظر وغیرہ ایک نہیں ہیں۔ (جتنی بھی آیات نقل کی جاتی ہیں، اگر ان کی تفاسیر دیکھ لی جائیں تو واضح ہوتا ہے کہ معترضین کے تمام الزامات اور دعاوی کم علمی پر مبنی ہیں۔

دیگر اعتراضات

ا۔ اس حوالے سے سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ جدید ملحدین کے تمام اعتراضات اور سوالات ثانوی نوعیت کے ہیں جن کا براہ راست اسلام اور الحاد کی اصولی بحث سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود شر پسند ملحدین ثانوی اعتراضات اٹھالاتے ہیں جس سے ان کا مقصد مومنین کے ہاں انتشار اور تشکیک پیدا کرنا ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ میری مجبوری ہے کہ میں ان ثانوی اعتراضات کو بھی کتاب میں جگہ دوں تاکہ ان کے منطقی مغالطوں سے عوام الناس کو باخبر کیا جاسکے اور ان کے استدلالات کی کمزوریاں کھول کر بیان کی جاسکیں۔

2۔ میں نے جتنے بھی ثانوی اعتراضات کے جوابات عرض کیے ہیں ان میں خدا کے وجود کو فرض کرکے ہی جواب دیا ہے کیونکہ کسی ثانوی مسئلہ میں کسی ملحد کا سوال یا اعتراض بذات خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ خدا کو Pre Suppose کرکے اعتراض کر رہا ہے، ورنہ اگر وہ خدا کو Pre Suppose نہ کرتا تو کسی ثانوی مسئلہ میں سوال/اعتراض کا کوئی جواز ہی نہیں۔

3۔ میں نے جوابات میں یہ طریقہ کار اختیار کیا ہے کہ اعتراض کی تہہ میں کارفرما منطقی مغالطے کا پردہ چاک کیا جائے تاکہ واضح ہو جائے کہ منطقی طور پر ملحدین کے مقدمات سے ان کا مطلوبہ نتیجہ ثابت نہیں ہوتا۔

جب اعتراض ہی غیر منطقی ثابت ہو جاتا ہے تو پھر مزید کسی بحث کی حاجت ہی باقی نہیں بچتی۔

4۔ یہ بھی واضح رہے کہ چونکہ بفضلہٖ تعالیٰ ہم مسلمان ہیں اور بقیہ تمام مذاہب کو باطل سمجھتے ہیں لہٰذا جوابات بھی ایک مسلمان ہی کی حیثیت سے دیے گئے ہیں۔

5۔ آخری گزارش یہ ہے کہ ملحدین کے ثانوی اعتراضات کا جواب دیتے وقت سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ سوال یا اعتراض تقاضہ عبدیت کے منافی تو نہیں؟ اگر اعتراض عبدیت کے لازمی تقاضوں (جو کہ پیچھے بیان ہو چکے ہیں) کے منافی ہو تو اعتراض غیر منطقی ہے۔ اور اگر منافی نہیں تو پھر آپ کو چاہیے کہ سوال کو اسلامی دینیات کے مطابق ایڈریس کر لیں اور اس کے جواب میں کوئی معقول اور Consistent توضیح و توجیہ پیش کر دیں۔

اعتراض نمبر 1

اگر ہر شے کا کوئی خالق ہے تو خدا کا خالق کون ہے (اس سوال کو یوں بھی دہرایا جاتا ہے کہ خدا کو کس نے پیدا کیا)؟

جواب:- ویسے تو اس سوال کو کتاب میں جا بجا ایڈریس کیا گیا ہے لیکن پھر سے عرض ہے کہ اس کے جواب سے پہلے ایک نہایت اہم سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ کسی بھی شے کے خالق کا سوال پیدا کب ہوتا ہے؟ یعنی ہم کس صورت میں یہ سوال کرتے ہیں کہ فلاں شے کو کس نے پیدا کیا؟ جواب یہ ہے کہ خالق کا تقاضا ہمیشہ ہم کسی شے کو دیکھ کر، جانچ کر اور تجزیے کے بعد ہی کرتے ہیں۔ مثلاً ہم نے گھڑی دیکھی تو اس کی پیچیدگی کو دیکھ کر پوچھ لیا کہ گھڑی کو کس نے بنایا، گاڑی دیکھی تو پوچھا اسے کس نے بنایا؟ وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح جب ہم کائنات کو دیکھتے ہیں تو پوچھتے ہیں کہ کائنات کو کس نے بنایا؟ جواب آتا ہے، "خدا نے"، گفتگو میں یہ وہ مقام ہوتا ہے جب ملحدین پوچھتے ہیں کہ "پھر خدا کو کس نے پیدا کیا؟" یہ سوال کرنا کم علمی ہے۔ کیونکہ خدا کا نہ تو ہم نے مشاہدہ کیا ہے اور نہ خدا پرستوں کا یہ دعویٰ ہے کہ خدا قابل مشاہدہ ہے۔ جب خدا کوئی طبیعیاتی وجود ہے ہی نہیں تو اس کی ذات کی جانچ پڑتال اور تجزیہ بھی ممکن نہیں۔ جب اس کا تجزیہ ممکن نہیں تو گویا یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اسے پیدا کس نے کیا، اس سوال کی باری تو تب آتی جب خدا کا مشاہدہ اس کے لئے کسی خالق کا تقاضا کرتا اور جب خدا اپنے وجود کیلئے مزید کسی خدا کا متقاضی ہوتا۔ لیکن چونکہ خدا مزید کسی خدا کا متقاضی نہیں پس خدا کے خالق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ذرا غور فرمائیے، اہل ایمان کا مقدمہ یہ نہیں ہے کہ ہر ہر شے کا کوئی خالق ہونا لازم ہے بلکہ ان کا مقدمہ

یہ ہے کہ صرف اسی شے کا خالق ہونا لازم ہے جس کا وجود اپنی توجیہ کیلئے کسی خالق کا تقاضا کرے یعنی جو اپنی توجیہ خود کرنے سے قاصر ہو، یا دوسرے لفظوں میں جس کی توجیہ اس کے داخل کی بجائے خارج سے آتی ہو، اور شے کا یہ تقاضا شے کے تجزیے سے حاصل ہوتا ہے، شے خود تقاضا کرتی ہو کہ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ قائم بالغیر ہے۔ اگر کوئی شے یا وجود اپنی توجیہ خود کرتا ہو یا وہ اپنے ہونے میں کوئی منطقی وجوب Logical Necessity رکھتا ہو تو ایسے وجود کو اہل ایمان اپنے مقدمے میں استعمال کئے جانے والے لفظ "شے" کے عموم میں داخل نہیں کرتے۔ گویا اہل ایمان کا اصل مقدمہ یوں ہوتا ہے، "ہر قائم بالغیر وجود کیلئے ایک خالق کا وجود ہونا لازم ہے"، یوں بھی کہہ سکتے ہیں، "ہر مخلوق کیلئے خالق کا ہونا لازم ہے۔" غرض ہر ہر وجود کیلئے نہیں، بلکہ صرف مخلوق کے وجود کیلئے خالق کا وجود لازم ہے اور مخلوق اپنے خالق کا یہ تقاضہ زبان حال سے کرتی ہے۔ کائنات کے تجزیے سے پتہ چلتا ہے کہ پوری کائنات مخلوق ہے جسے لازما ایک خالق نے تخلیق فرمایا۔ دوسرا یہ کہ خدا کہتے ہی اسے ہیں جس کا کوئی خالق نہ ہو، جو لم یلد ولم یولد ہو۔ یہاں خدا سے میری مراد کوئی بت یا پری یا دیوتا نہیں بلکہ اللہ رب العزت ہے۔ دوسرے مذاہب کے تصورات خدا کے جواب دہ وہ خود ہیں، بحثیت مسلمان ہم صرف اپنے تصور خدا کے جواب دہ ہیں۔ ہمارے خدا کی تعریف Definition ہی میں یہ بات شامل ہے کہ وہ واجب الوجود ہے۔

اعتراض نمبر 2

خدا کتنا ظالم ہے جو لوگوں کے مسائل، مشکلات، مصائب، تکالیف اور بیماریوں کو جاننے کے باوجود ختم نہیں کرتا!

جواب:

اسی طرح کا ایک سوال یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مشکلات کیوں آتی ہیں؟ عموما یہ سوال ملحدین کی طرف سے نہیں بلکہ بعض مسلمانوں ہی کی طرف سے سننے میں آتا ہے اس لئے یہاں اس سوال کو ایڈریس نہیں کیا جائے گا۔ ملحدین جب تکالیف اور مشکلات کی بنیاد پر اعتراض کرتے ہیں تو ان کا مقصد صرف یہ ثابت کرنا ہوتا ہے کہ یا تو خدا موجود نہیں اور اگر موجود ہے تو نہایت ظالم ہے۔

ملحدین کے اس اعتراض میں یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ ماورائے مذہب بھی ظلم کی کوئی تعریف وجود رکھتی ہے۔ یہ مفروضہ درست نہیں کیونکہ ماورائے مذہب خیر و شر کا کوئی آفاقی پیمانہ ہی موجود نہیں لہٰذا خدا کو ظالم قرار دینا درست نہیں۔

مذکورہ اعتراض کے اندر دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ چونکہ تمام انسان اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں پس اللہ تعالیٰ پر لازم ہے کہ وہ انسانوں کے تمام مسائل اور مصائب کو ختم کر دے۔ یہ مفروضہ بھی غلط ہے۔ اول تو خدا پر کچھ بھی لازم یا واجب نہیں ہے، دوسرا یہ کہ یہ مشکلات و مصائب خدا ہی کی طرف سے ہیں جن کا مقصد آزمائش ہے۔ اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے کہ دنیا دارِ امتحان ہے۔ اگر کوئی شخص خدا سے مصائب و تکالیف کے خاتمے کا مطالبہ کرے تو اس کا یہ مطالبہ چونکہ خدائی اسکیم اور اسلام کے بنیادی مقدمات ہی سے متصادم ہے لہٰذا ایسا ہر مطالبہ منطقی طور پر غلط ہے۔

(اس سوال کو یوں بھی دہرایا جاتا ہے کہ خدا چونکہ رحمٰن و رحیم ہے لہٰذا دنیا میں شر (مثلاً مصائب وغیرہ) کو موجود نہیں ہونا چاہیئے۔ ملحدین کے ہاں گویا شر کا وجود خدا کی نفی کی دلیل ہے۔)

اس مسئلے کو مسئلہ شر Problem of Evil کہا جاتا ہے۔ اپی کیورئیس کے ضمن میں میں اس پر کلام کر چکا ہوں۔ فلاسفہ نے اس مسئلے کو سلجھانے کی بہت کوشش کی لیکن ناکام رہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ نے مذہب کی داخلی معقولیت کو جاننے کیلئے اس کے دائرہ کار سے باہر قدم رکھ کر اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ فلسفیوں کی اصل بیماری ہے۔ کسی بھی نظام کی داخلی معقولیت کو اس نظام کے اندر رہ کر ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ اگر فلاسفہ مسئلہ شر کو دائرہ مذہب کے اندر رہ کر سلجھانے کی کوشش کرتے تو یہ مسئلہ کب کا حل ہو گیا ہوتا۔ بہر حال مسئلہ شر کا حقیقی جواب یہی ہے جو میں نے عرض کیا کہ دنیا میں شر کے وجود سے خدا کا ظالم ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ معترض کی اپنی غیر کم عقلی ہے جو خدا کو خدا مان چکنے کے بعد ظالم بھی قرار دے رہا ہے اور پھر اس سے اس کی اسکیم کے خلاف ایک مطالبہ بھی کر رہا ہے۔

دراصل تمام انسان اپنی پوری زندگی میں مختلف طرح کی مشکلات کا سامنا کرتے ہیں جبکہ دوسری طرف ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ ہمارا ایک قادر مطلق اور ستر ماؤں سے زیادہ محبت کرنے والا خدا موجود ہے۔ ہمارے انہی دونوں بیانات کو ملحدین غلط طور پر تضاد بیانی سمجھ کر ان سے غلط نتیجہ نکالتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر خدا قادر مطلق ہے تو پھر وہ انسان پر سے مصائب و آلام اور پریشانیوں کو ختم کیوں نہیں کر رہا؟ روزانہ ہزاروں لوگ مختلف تکالیف سے مر جاتے ہیں، یہ کیسا خدا ہے جو ستر ماؤں سے زیادہ پیار کرنے کے باوجود ان مشکلات کو ختم نہیں کرتا۔ تو گویا دو ہی منطقی صورتیں ممکن ہیں کہ یا تو خدا قادر مطلق نہیں یا رحیم و کریم نہیں اور اگر یہ دونوں صفات اس میں موجود ہیں تو پھر دنیا میں شر کو موجود نہیں ہونا چاہیئے، لیکن چونکہ دنیا میں شر موجود ہے پس یا تو خدا موجود ہی نہیں یا اگر موجود ہے تو پھر یا تو وہ نہایت ظالم و جابر ہے یا پھر اس کے بس میں کچھ

نہیں۔

ملحدین کے اس مقدمے کی بنیاد خدا کے اس تعارف پر ہے جو انہوں نے اہل مذہب سے حاصل کیا ہے۔خدا کے تعارف میں اہل مذہب ملحدین کو بتاتے ہیں کہ خدا قادر مطلق بھی ہے اور رحیم و کریم بھی ہے۔ ملحدین کی غلطی یہ ہے کہ محض انہی دو صفات کو سن کر انہوں نے ایک اعتراض کھڑا کر لیا حالانکہ ملحدین کو چاہیئے کہ پہلے وہ اہل مذہب سے خدا کا مکمل تعارف حاصل کر لیں اور اس کے بعد کوئی بات کریں۔ ہم اہل مذہب اور خصوصا مسلمانوں کا دعویٰ یہ ہے کہ خدا قادر مطلق اور رحیم و کریم ہونے کے ساتھ ساتھ مالک یوم الدین، حکیم و دانا اور مدبرِ کائنات بھی ہے۔ اگرچہ دنیا میں شر موجود ہے لیکن یہ شر خدا کی خدائی کے منافی نہیں بلکہ خدائی اسکیم کا لازمی جزو ہے اور انسان کی آزمائش کیلیئے ہے۔ جس طرح حکیم اور طبیب کسی مرض سے نجات دلانے کیلیئے مریض کو وقتی طور پر کڑوی دوا پلاتے ہیں اور عارضی ازیت میں مبتلا کرتے ہیں تاکہ اس عارضی مشکل کے بعد مریض ہمیشہ کیلیئے صحت یاب ہو جائے ایسے ہی (بلا تشبیہ) اللہ رب العزت بھی حکیم ہے۔ دنیا میں شر کی موجودگی سے اللہ رب العزت کا مقصود بھی یہی ہے۔اللہ تعالیٰ نے ایک طرف انسان کی فطرت اس طرح کی بنائی کہ مشکلات میں وہ خدا کو یاد کرتا ہے، اور دوسری طرف انسان پر آزمائشیں ڈالتا ہے تاکہ انسان اپنے رب سے قریب تر ہو اور نجات کا حق دار بن سکے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے دنیا کی عارضی مشکلات کو آخرت کی دائمی فلاح کیلیئے بمثل دوا بنایا ہے۔

ایسا نہیں کہ وہ شر کو ختم نہیں کر سکتا یا ختم کرنا نہیں چاہتا بلکہ دنیا میں شر کی موجودگی اس کی غالب حکمت کو ظاہر کرتی ہے۔ پھر یہ کہ انسان پر مشکلات و مصائب کی متعدد دوسری وجوہات بھی ہوتی ہیں، مثلا انسان کی اپنی کوئی غلطی، ٹریفک کے قوانین کی خلاف ورزی کرنا اور نتیجتا کسی حادثے کا شکار ہو جانا وغیرہ۔ غرض اگر انسان مصائب کا شکار ہے تو ضروری نہیں کہ وہ مشکلات خدا کی طرف سے برائے اصلاح و تزکیہ نفس و بطور عتاب و عذاب ہی ہوں بلکہ ہمارے مصائب کا ایک بڑا سبب خود ہماری بے احتیاطی، عدم توجہ، لاپرواہی اور اغلاط و جرائم بھی ہیں۔

غرض دنیا میں شر کے وجود سے نہ تو خدا کا ظالم و جابر ہونا ثابت ہوتا ہے، نہ اس کی قدرتِ کاملہ کی نفی ہوتی ہے اور نہ اس سے خدا کی عدم موجودگی ثابت ہوتی ہے۔

اعتراض نمبر 3

خدا انسانوں کی طرح خوش اور ناراض ہوتا ہے، اس کی ساری صفات انسانوں جیسی ہیں، پس خدا کو انسانوں نے از خود تراشا ہے، انسان کو خدا نے پیدا نہیں کیا بلکہ خدا کو انسان نے پیدا کیا ہے۔

جواب:

اس اعتراض کے پیچھے یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ اگر دو اشیاء میں مماثلت پائی جائے تو لازما ایک شے کو دوسری شے پر منحصر یا اس سے ماخوذ ہونا چاہئے۔ یہ مفروضہ غلط ہے کیونکہ منطقی طور پر دو اشیاء میں پائی جانے والی مماثلت ان اشیاء کے ایک دوسرے پر منحصر ہونے یا ماخوذ ہونے کی دلیل نہیں ہوتی لہٰذا صفاتِ باری تعالیٰ کا انسانی صفات جیسا ہونا اس بات کی دلیل نہیں کہ خدا انسان پر منحصر ہے یا انسانوں نے خدا کو تخلیق کیا ہے۔ یہی وہ مغالطہ ہے جو نظریہ ارتقاء میں بھی کارفرما ہے۔ اس میں بھی جانداروں کی بعض مماثلتوں کی بنیاد پر انہیں ایک دوسرے کی ارتقاء یافتہ شکلیں قرار دیا گیا ہے۔

اعتراض نمبر 4

خدا واضح طور پر کیوں نہیں بتا دیتا کہ کون سا مذہب سچا ہے؟

جواب:-

اس سوال میں یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ "واضح طور پر بتانے" کا صرف ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ ہے کہ خدا آسمان سے مخلوق کو براہ راست مخاطب کرکے بتا دے یا پھر خود زمین پر اتر آئے اور سب انسانوں کو بتائے کہ کون سا مذہب سچا ہے۔ یعنی اس سوال میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ حواسِ خمسہ سے خدا کو دیکھ اور سن کر ہی معلوم ہو سکتا ہے کہ کون سا مذہب سچا ہے۔

یہ مفروضہ غلط ہے کیونکہ "واضح" علم کا انحصار صرف حواس خمسہ پر نہیں بلکہ واضح علم اور عقلِ سلیم سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ مثلا دو جمع دو چار ہوتے ہیں۔ عدد "چار" کو آپ نے اپنے حواس سے محسوس نہیں کیا بلکہ عقل سے اس کا استخراج کیا ہے، حواس سے چار کے عدد کا ادراک نہ کر سکنے کے باوجود آپ عدد چار کو سو فیصد درست جواب مانتے ہیں۔ لہٰذا یہ بات واضح ہو گئی کہ "واضح" علم صرف حواسِ خمسہ پر منحصر نہیں ہوتا بلکہ عقل سلیم کا صحیح استدلال بھی ایک مستقل ذریعہ علم ہے۔ جہاں تک سچے مذہب کے سوال کا تعلق ہے تو اسے پہچاننے کیلئے قطعاً ضروری نہیں کہ خدا براہ راست انسانوں کو مخاطب کرکے اس کی نشان دہی کرے، سچے مذہب کی پہچان متعدد طریقوں اور ذرائع سے کی جا سکتی ہے۔

پھر اگر اسلام کے بنیادی مقدمات پر غور کریں تو اس کی دو نہایت اہم بنیادیں "ایمان بالغیب" اور "دنیا کا

دارِ امتحان ہونا" ہیں۔ اسلام کے مطابق یہ دنیا کوئی مستقل رہائش گاہ نہیں بلکہ محض ایک سرائے ہے جس پر ہر انسان کا قیام وقتی ہے۔ انسان اس سرائے پر محض تھوڑی دیر کیلئے رکا ہوا ہے، اسے یہاں امتحان دینا ہے اور پھر اگلی منزل کی طرف بڑھنا ہے۔ اسلام کی ان دو بنیادوں کو ذہن نشین رکھتے ہوئے سوچیے کہ اگر بالفرض خدا بنفس نفیس آسمانوں سے خطاب کرکے یا زمین پر اتر کر انسانوں کو صحیح مذہب کے بارے میں بتا دے تو انسان کا خدا پر ایمان سرے سے "ایمان بالغیب" رہے گا ہی نہیں اور نہ دنیا دار امتحان باقی رہے گی۔ یوں کہہ لیجئے کہ اپنا آپ ظاہر کر دینا خدا کی اسکیم ہی کے خلاف ہے۔ مذکورہ سوال میں سائل کا بنیادی مطالبہ یہی ہے کہ خدا سائل کیلئے اپنی ساری اسکیم ہی بدل ڈالے ! یہ کس قدر غیر علمی مطالبہ ہے اس کا اندازہ آپ خود لگا لیجئے۔

اعتراض نمبر 5

اتنے سارے مذاہب کی موجودگی میں صرف اسلام ہی کے سچا مذہب ہونے کی کیا دلیل ہے؟

جواب:

سوال یہ ہے کہ آپ کے نزدیک "سچا مذہب" سے مراد کیا ہے؟ اگر تو آپ یہ سمجھتے ہیں کہ سچا مذہب وہ ہے جو سائنس کے مطابق ہو تو عرض ہے کہ نہ تو مذہب کی سائنس سے مطابقت مذہب کے سچا ہونے کی دلیل ہے اور نہ ان کی عدم مطابقت مذہب کے غلط ہونے کی دلیل ہے۔ ہاں اتنا کہہ سکتے ہیں کہ مسلمہ سائنسی قوانین جنہیں established scientific facts کہا جاتا ہے، سے متصادم ہونا کسی مذہب کو مشکوک بنا سکتا ہے۔

اگر آپ سائنس کی بنیاد پر مذاہب کا تنقیدی جائزہ لینا چاہتے ہیں تو ضرور شوق پورا کیجئے۔ لیکن اس حوالے سے تین اصول ذہن نشین رہیں؛

1۔ آپ کو ٹھوس (قطعی الثبوت قطعی الدلالت) اسلامی عقائد اور تعلیمات کا تقابل ٹھوس سائنسی حقائق Established Scientific Facts کے ساتھ کرنا ہوگا۔

2۔ آپ ٹھوس (قطعی الثبوت قطعی الدلالت) اسلامی تعلیمات کا موازنہ کسی سائنسی مفروضے Hypothesis یا تھیوری Theory کے ساتھ نہیں کر سکتے کیونکہ تھیوری تو تھیوری ہے، وہ بذات خود ثابت شدہ نہیں تو اس کی بنیاد پر کوئی اور شے کیسے ثابت کی جا سکتی ہے!

3۔ تیسرا یہ کہ آپ کسی ظنی الثبوت عقیدے یا حکم کا موازنہ کسی سائنٹفک فیکٹ کے ساتھ نہیں کر سکتے۔

میں نے اوپر جو تین اصول پیش کئے ان کے پیچھے اصلا صرف ایک اصول کارفرما ہے جو کہ خالص عقلی اصول ہے، وہ یہ ہے کہ دو اشیاء کے تقابل کیلئے ضروری ہے کہ دونوں کی صحت مساوی ہو۔ مذکورہ تین اصولوں میں میں نے For the Sake of Argument سائنسی حقائق Facts کی صحت کو قطعی تسلیم کیا ہے، گو ہم جانتے ہیں کہ سائنسی حقائق مذہبی حقائق کی طرح حتمی حقائق Necessarily True نہیں بلکہ صرف امکانی حقائق Probable Truth ہوتے ہیں۔

آپ کے نزدیک کسی مذہب کیلئے "سچا مذہب" ہونے کا پیمانہ اگر خرد و منطق ہے تو یہ پیمانہ قابل قبول ہے لیکن اس ضمن میں آپ پر یہ بھی لازم ہوگا کہ پہلے آپ عقل کی حدود کا تعین فرمائیں، کیونکہ تسلیم شدہ انسانی حقائق سے متصادم، آزاد اور فلسفیانہ تعقل سے تو آپ خود اپنا وجود بھی ثابت نہیں کر سکتے چہ جائے کہ مذہب جیسے اہم موضوع پر فلسفہ طرازی کی جائے۔ مذہب کی جانچ پڑتال کیلئے جس عقل کو بنیاد بننا چاہئے اس عقل کا بعض انسانی مسلمات کو من و عن قبول کرنا لازمی شرط ہے۔ آپ اسے عقل سلم کہہ سکتے ہیں۔ اگر آپ عقل سلیم کو بنیاد نہ بنائیں تو زندگی ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتی۔ الغرض عقل سلیم کے ساتھ مذاہب عالم کا تنقیدی جائزہ لیجئے۔ آپ اسلام اور بقیہ تمام مذاہب میں واضح فرق محسوس کریں گے، نہ صرف فرق محسوس کریں گے بلکہ آپ یہ بھی دیکھ لیں گے کہ اسلام کا کوئی ایک بھی قطعی عقیدہ کسی بھی تسلیم شدہ منطقی قانون کے خلاف نہیں ہے۔

مختصرا یہ کہ آپ کو پورا حق حاصل ہے کہ آپ عقل و منطق اور سائنس کے مسلمہ اصولوں اور قوانین کی بنیاد پر مذاہب عالم کا جائزہ لیں لیکن آپ پر یہ بھی فرض ہے کہ پہلے تقابل کے اصول سیکھ لیں۔ اللہ تعالیٰ آپ کو بذات خود یقین دہانی کرواتا ہے کہ اگر آپ عقل سلیم کی روشنی میں تحقیق کریں اور ہدایت کے طلبگار ہوں تو وہ آپ کو ہدایت کی نعمت سے نواز دے گا۔

اعتراض نمبر 6

کُن سے فیکون میں تو ایک لمحے کا وقت بھی نہیں لگتا پھر کائنات کو بنانے میں چھ دن کیسے لگ گئے؟

جواب:

اس سوال میں یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ تخلیقِ کائنات کے عمل کو خدا نے تو ایک لمحے میں مکمل کرنے کا ارادہ کیا تھا لیکن کن سے فیکون ہونے میں چھ دن تاخیر ہو گئی، یعنی خدا تو کائنات کو ایک لمحے میں بنانا چاہتا تھا لیکن اس کے باوجود چھ دن لگ گئے۔ یہ مفروضہ غلط ہے کیونکہ خدا نے تو کہیں نہیں فرمایا کہ اس نے

کائنات کو ایک آن میں تخلیق کر ڈالنے کا ارادہ کیا تھا۔۔ اس کے بر عکس خدا نے تو یہ فرمایا ہے کہ اس نے خود اپنی مرضی سے "کن" کو چھ ایام میں بتدریج "فیکون" فرمایا ہے۔

اعتراض نمبر 7

متکلمین اور خداپرست فلاسفہ نے وجود باری تعالیٰ کے حق میں جتنے بھی دلائل پیش کئے ہیں ان سب دلائل پر بڑے بڑے فلسفیوں اور حتیٰ کہ بعض خداپرست فلسفیوں نے بھی اعتراضات وارد کئے ہیں لہٰذا خدا کا کوئی وجود نہیں۔

جواب:

جی اس میں کوئی شک نہیں کہ دلائل وجودِ باری تعالیٰ پر بکثرت اعتراضات کئے گئے ہیں لیکن ان دلائل پر اعتراضات سے یہ کس منطقی اصول کے تحت ثابت ہو گیا کہ خدا موجود نہیں؟ اگر چہ وہ تمام اعترضات کلی طور پر درست نہیں ہیں لیکن اگر بالفرض ان اعتراضات کو ہر لحاظ سے درست مان بھی لیا جائے تو اس سے زیادہ سے زیادہ بھی جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ محض یہ ہے کہ متکلمین کے دلائل کمزور تھے۔ اصول یہ ہے کہ دلیل کی خامی صرف دلیل کو بے اثر ثابت کرتی ہے، اس سے مقدمے کی تردید نہیں ہو جاتی! میں اس نکتے کو عموماً یوں سمجھایا کرتا ہوں کہ چڑیا کا چہچہانا اس کے وجود کی دلیل تو ہے لیکن اس کی خاموشی اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں۔ اسی طرح بلا تشبیہ اگر بالفرض خدا کے وجود کی کوئی ایک بھی دلیل موجود نہ ہو تو اس سے یہ ثابت نہیں ہو جاتا کہ خدا موجود ہی نہیں۔ کیونکہ دلیل کی عدم دستیابی دعوے کے غلط ہونے کی دلیل نہیں ہوتی، زیادہ سے زیادہ بھی یہ صرف دعوے کی کمزوری کی دلیل ہوتی ہے۔

دوسری توجہ طلب بات یہ ہے کہ معترضین نے وجود باری تعالیٰ کے کلامی دلائل پر جتنے بھی اعتراضات وارد کئے ہیں، وہ کوئی ایسے اعتراضات نہیں ہیں کہ جن کا جواب نہیں دیا جا سکا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہر ہر دلیل پر کئے جانے والے ہر ہر اعتراض پر باقاعدہ مباحث موجود ہیں۔ مثلاً کونیاتی دلیل ہی کو لے لیجئے، میں نے ہیوم کے ضمن میں ایک مکالمے کی صورت میں اس کے چند اعتراضات پر کلام کیا ہے اور واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ اعتراضات ایسے نہیں کہ جن کا جواب ناپید ہو۔

تیسری توجہ طلب بات یہ ہے کہ وجود باری کے دلائل صرف وہی نہیں ہیں جو متکلمین نے بیان کئے ہیں، بلکہ اس کے دلائل تو کائنات میں ہر جگہ بکھرے پڑے ہیں۔ ہم کائنات کی جس بھی شے میں غور کرتے ہیں، وہ ہمیں خدا کا پتہ دیتی ہے۔ الحاصل یہ کہ خدا متکلمین کی چند دلیلوں کا محتاج نہیں ہے کہ اگر ان دلیلوں کو

رد کر دیا جائے تو خدا کی غیر موجودگی ثابت ہو جائے۔

اعتراض نمبر 8

اگر ایک نو مولود بچے کو انسانوں کے معاشرے سے الگ تھلگ کسی جنگل میں چھوڑ دیا جائے تو ہوش سنبھالنے پر اس کے دل و دماغ میں خدا کا کوئی تصور نہیں ہو گا۔ پس مشکلات میں خدا کو پکارنے کی انسانی عادت "عہدِ الست" کی بازگشت نہیں بلکہ معاشرتی اثر ہے۔

جواب:

اس اعتراض کے پس پردہ یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ ہم یہاں اپنے گھر میں بیٹھ کر کسی جنگل میں پروان چڑھنے والے کسی بچے کے عقائد و نظریات اور نفسیات کا درست تجزیہ کر سکنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ یہ مفروضہ غلط ہے، بلکہ اس مفروضے پر تو شدید قسم کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں مثلا

1۔ آپ کے پاس ایسا کون سا ذریعہ علم ہے کہ جس سے آپ نے یہ جان لیا کہ انسانی معاشرت اور تاریخ و تہذیب سے کٹا ہوا کوئی نو مولود بچہ جنگل میں پنپ کر شعور کو پہنچنے کے بعد کیا سوچے گا اور کیا نہیں سوچے گا؟

2۔ آپ کے اس دعوے کی دلیل کیا ہے کہ بچے کے ذہن میں خدا کا تصور پیدا نہیں ہو گا؟

3۔ انسانی تاریخ میں انسانی تاریخ و تہذیب سے کٹا ہوا کوئی بچہ کبھی کہیں پایا ہی نہیں گیا تو آپ کس بنیاد پر اس کے عقائد و نظریات کے بارے میں یقین سے دعویٰ کر رہے ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ ہم ایسے فرضی بچے کے بارے میں بات تک کرنے کے اہل نہیں چہ جائے کہ اسے اپنے دعویٰ کی تصدیق کیلئے بطور دلیل استعمال کریں۔

پھر یہ کہ یہ فرضی بچہ کیا سوچے گا اور کیا نہیں سوچے گا؟ کا جو بھی جواب میں یا آپ دیں گے وہ میری یا آپ کی ذاتی رائے کا اظہار ہو گا نا کہ اس بچے کی سوچ کا اظہار۔ لہٰذا مذکورہ اعتراض کی منطقی طور پر کوئی حیثیت نہیں۔ یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس کی دلیل چند ذاتی مفروضوں کے سوا کچھ نہیں۔

اعتراض نمبر 9

اگر اللہ موجود ہے تو پھر وہ مسلمانوں کی مدد کیوں نہیں کرتا، کیوں مسلمان پوری دنیا میں پِس رہے ہیں؟

جواب:

اس سوال میں یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ خدا کی موجودگی اس کے تعاون اور امداد پر منحصر ہے گویا اگر وہ مسلمانوں کے بعض مسائل کا حل نہیں فرمارہا تو تو وہ موجود ہی نہیں۔ یہ مفروضہ غلط ہے کیونکہ وجود کبھی فعل پر منحصر نہیں ہوتا اور نہ فعل کی نفی سے وجود کی نفی ثابت ہوتی ہے۔ مثلا اگر آپ رات گئے گھنے درخت کے نیچے آرام فرمارہے ہوں اور آس پاس کہیں چڑیا کی آواز سنائی نہ دے رہی ہو تو یہ اس دعوے کی دلیل نہیں ہے کہ چڑیا موجود ہی نہیں۔ یہ عین ممکن ہے کہ چڑیا موجود تو ہو لیکن اپنی چہچہاہٹ سے اپنے وجود کا احساس نہ دلا رہی ہو۔ گویا چڑیا کی چہچہاہٹ اس کے وجود کی دلیل تو ہے لیکن اس کی خاموشی اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں۔ اسی طرح بلا تشبیہ خدا کا مسلمانوں کے بعض مسائل کو حل نہ کرنا اس کے عدم وجود کی دلیل نہیں۔

دوم، پوری دنیا میں مسلمانوں کی خواری کی وجہ خدا نہیں بلکہ خود مسلمان ہیں۔ خدا نے دین و دنیا میں کامیابی کیلئے اپنے واضح احکامات نازل فرمادئے ہیں۔ نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور خلفائے راشدین نے ان اصولوں پر عمل کرکے اور دنیا میں اسلامی نظام قائم کرکے عملی ثبوت اور نمونہ بھی پیش کردیا ہے۔ اب اگر مسلمان دین و دنیا کی کامیابی کے ان سنہری اصولوں کو نہ اپنائیں تو قصور مسلمانوں کا ہے، خدا کا نہیں۔

اعتراض نمبر 10

مسلمان کہتے ہیں کہ تکلیف امتحان کیلئے آتی ہے۔ اگر تکلیف امتحان کیلئے آتی ہے تو بسا اوقات خدا بچوں کو بھی مصیبت میں مبتلا کرتا ہے۔ معصوم بچوں کیلئے آزمائش کے کیا معنی؟

جواب:

اس سوال میں یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ کسی فرد کا مبتلائے مصائب ہوجانا صرف اسی ایک فرد کے امتحان کیلئے ہوتا ہے۔ یہ مفروضہ غلط ہے کیونکہ کسی ایک فرد کا مشکلات میں گھِر جانا یا مختلف مصائب کا شکار ہوجانا صرف اس ایک فرد ہی کی آزمائش کیلئے نہیں ہوتا بلکہ اس امتحان میں وہ تمام لوگ بھی شریک ہوتے ہیں جو اس مخصوص فرد سے تعلق رکھتے ہوں۔ مثلا اگر کوئی باپ پریشانیوں کا شکار ہوجائے تو اس کا اثر گھر کے دوسرے افراد پر بھی ہوتا ہے۔ اس سے صرف باپ ہی کا امتحان مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس میں بیوی، بیٹوں اور بیٹیوں وغیرہ کی آزمائش بھی شامل ہوتی ہے۔ اسلام بچوں کو غیر مکلّف اور معصوم قرار دیتا ہے لہٰذا اگر کوئی معصوم بچہ مصائب میں گھِر جائے تو یہ امتحان بچے کا نہیں بلکہ اصل امتحان اس کے والدین اور بہن بھائیوں کا ہوتا ہے۔

اعتراض نمبر 11

اسلام میں بغیر نکاح کے بھی لونڈیوں کے ساتھ مباشرت جائز ہے۔ یہ غیر معقول ہے۔

جواب:

یہ درست ہے کہ اسلام میں بغیر نکاح کئے لونڈیوں کے ساتھ مباشرت جائز ہے لیکن یہ غیر معقول نہیں ہے۔ اولا تو یہ ذہن نشین کر لیجئے کہ جس لونڈی سے نکاح کر لیا جائے اسے "لونڈی" نہیں بلکہ "بیوی" کہتے ہیں۔ ایک عورت لونڈی یا باندی صرف تب تک کہلاتی ہے جب تک وہ کسی مسلمان کی ملکیت تو ہو لیکن نکاح میں نہ ہو۔ یہ تو خیر ایک لغوی نکتہ تھا۔

دوسرا توجہ طلب نکتہ یہ ہے کہ نکاح اپنی اصل میں کیا ہے؟ محض چند کلمات! اگر وہ کلمات ادا کر دیے جائیں تو دو غیر محرم محرم بن جاتے ہیں، جس کے بعد ان کے درمیان ازدواجی تعلق جائز ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ان کلمات میں ایسا کیا ہے جو ایک منٹ میں دو غیر محرموں کو محرم بنا دیتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ان کلمات میں ایسا کوئی جادو نہیں بلکہ اصل اہمیت ان الفاظ کے پیچھے خدائی حکم کی ہے۔ درحقیقت یہ خدائی حکم ہے جو دو غیر محرموں کو محرم کر دیتا ہے۔ گویا وہ "خدا کا حکم" ہوتا ہے جس کی بدولت بعد از نکاح مباشرت جائز قرار پاتی ہے۔ جس خدا کے حکم پر بعد از نکاح مباشرت جائز قرار پاتی ہے، اگر وہی خدا قبل از نکاح مباشرت کو جائز قرار دے دے تو اس میں غیر معقولیت کہاں ہے؟ پہلے بھی خدا ہی کے حکم سے مباشرت جائز ہوئی تھی، لونڈی کے کیس میں بھی خدا ہی کے حکم سے مباشرت جائز ہوئی ہے۔ اگر خدا لونڈی کے ساتھ تعلق قائم کرنے کو ناجائز قرار دیتا تو مسلمان بھی اسے ناجائز سمجھتے۔ غرض اصل اہمیت نکاح کے دوران بولے جانے والے چند الفاظ کی نہیں بلکہ خدا کے حکم کی ہے۔ یہ خدا کا حکم ہی ہے جو اشیاء کو جائز اور ناجائز بناتا ہے۔

اعتراض نمبر 12

اسلام میں مرتد کی سزا موت کیوں ہے، یہ انسانی جان پر ظلم ہے، یہ بنیادی انسانی حقوق کی خلاف ورزی ہے لہٰذا اسلام کوئی معقول مذہب نہیں۔

جواب:

اسلام معقول مذہب ہے یا نہیں، یہ تو بعد کی بات ہے، پہلے آپ یہ بتائیے کہ آپ کو زندہ رہنے کا حق کس نے دیا؟

آپ نے خود؟

یا خدا نے؟

آپ خود بخود پیدا نہیں ہو گئے، آپ کو اللہ ہی نے پیدا کیا ہے، تو گویا آپ کو زندہ رہنے کا حق بھی خدا ہی نے دیا ہے۔ حقِ زندگی کوئی ایسی شے نہیں جسے آپ نے خدا کے علاوہ کہیں سے لیا ہو۔ زندگی پر اصل ملکیت آپ کی نہیں بلکہ خدا کی ہے۔ زندگی آپ کے پاس خدا کی امانت ہے۔ خدا کو حق حاصل ہے کہ وہ جب چاہے آپ سے اپنی امانت واپس لے لے۔

خدا نے اگر کسی جرم کی پاداش میں، مثلا اسلام کو ترک کرنے کے جرم میں آپ سے اپنی امانت واپس لے لی تو اس میں غیر معقول کون سی بات ہے؟ کیا امانت دار سے اپنی امانت واپس لینا غیر معقول ہے؟ ہر گز نہیں۔ سو اگر خدا کسی وجہ سے آپ سے اپنی امانت واپس لے لے تو اس میں ہرج کہاں ہے؟

سزائے ارتداد پر کسی ملحد کا اعتراض کرنا اصولا غلط ہے کیونکہ اس کا مومن سے اصل جھگڑا سزا کا نہیں بلکہ وجود باری کا ہے۔ اگر وہ اس سے ہٹ کر کوئی بھی ثانوی بات کرے گا تو اصولا غلطی پر ہو گا۔

رہا سزائے ارتداد کا منکر کوئی مسلمان! تو بحیثیت مسلمان منطقی سطح پر ہر مسلمان کو قبول ہے کہ انسان امین ہے اور مالک خدا ہے۔ سزائے ارتداد کے منکر مسلمان سے ہم روایت پسند مسلمان طبقے کا اصل جھگڑا سزائے ارتداد کی معقولیت Rationality کا نہیں بلکہ منقولیت کا ہے۔ مذکورہ جواب منقولیت کو ثابت کرنے کیلئے لکھا بھی نہیں گیا۔ صرف یہ باور کروایا گیا ہے کہ منطقی سطح پر اگر آپ For the sake of argument خدا کے وجود کو فرض کر لیں تو سزائے ارتداد عین منطقی قرار پاتی ہے، کیونکہ خدا کو خالق مان لینے کی صورت میں انسان اپنی جان کا مالک نہیں بلکہ امین قرار پاتا ہے۔

اعتراض نمبر 13

ہم کیسے مان لیں کہ نوے ارب نوری سال کی اس وسیع و عریض کائنات میں واحد ہم ہی ہیں جن کو خدا نے زمین پر آزمائش کیلئے پیدا کیا، اشرف المخلوقات بنایا، ہماری حیثیت تو کائنات میں ایک زرے جتنی بھی نہیں ہے۔

جواب:

اس اعتراض میں یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ کائنات کی وسعت انسان کے اشرف المخلوق اور مکلّف ہونے کے منافی ہے۔ یہ مفروضہ غلط ہے کیونکہ وسعتِ کائنات ایک فزیکل معاملہ ہے جبکہ شرفِ انسانیت ایک میٹافزیکل معاملہ ہے۔ کائنات کا تو ایک مخصوص حجم ہو سکتا ہے لیکن شرفِ انسانیت کا حجم ممکن نہیں، اس

کی نوعیت ہی بالکل مختلف ہے لہٰذا دونوں کا تقابل سرے سے غلط ہے۔

مذکورہ اعتراض میں معترض کائنات کی وسعتوں کو بیان کرکے اپنے لب و لہجے اور پیرایہ اظہار سے یہ باور کروانا چاہتا تھا کہ کائنات انسانی سوچ کی دسترس سے بدرجہا وسیع و عریض ہے اور اتنی بڑی کائنات میں انسان کی حیثیت ایک زرہ ناچیز سے بھی کم ہے۔ وہ درحقیقت یہ باور کروانا چاہ رہا ہے کہ انسان مرکزِ کائنات نہیں ہے۔

یہ سوال کہ انسان مرکزِ کائنات ہے یا نہیں؟ کے مفاہیم بھی مختلف ہیں اور جوابات بھی مختلف ہیں۔ یہ دعویٰ تمام مذاہب کا ہے کہ خدا نے انسان کو نہ صرف تخلیق فرمایا بلکہ اپنا خلیفہ یا دوسرے لفظوں میں مرکزِ کائنات بھی بنایا ہے۔ اس دعوے کا مطلب یہ ہے کہ یہ پوری کائنات اس انداز سے ڈیزائن کی گئی ہے کہ یہ انسان کیلئے سازگار اور خدمت گزار ہو۔ یوں کہہ لیجئے کہ یہ کائنات انسان کی خادمہ ہے جسے خدا نے انسان کیلئے مسخر کردیا ہے۔ یہ دعویٰ اسلام نے کیا ہے اور دعوے کی عبارت ہی سے واضح تھا کہ یہاں انسان کے مرکز کائنات ہونے کے معنی یہ نہیں کہ انسان محلِ وقوع کے اعتبار سے کائنات کا مرکز ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ انسان اپنے مقام ورتبے کے اعتبار سے اللہ کا خلیفہ ہے اور اسے بقیہ تمام مخلوقات پر فوقیت حاصل ہے۔

مسئلہ تب پیدا ہوا جب ارسطو نے بھی یہی دعویٰ کیا اور مرکز کائنات ہونے سے مراد یہ لیا کہ انسان محل وقوع کے اعتبار سے کائنات کے مرکز میں واقع ہے۔ اس حوالے سے میں نے مفصل بحث " تبدیلی تصور جہان کی فصل" میں کی ہے، یہاں اشارۃ عرض ہے کہ ارسطوی نظام فکر میں زمین کائنات کا مرکز سمجھی جاتی تھی۔ ارسطو نے ارضی المرکز Geocentericism کا نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کے بقول کائنات کا ڈیزائن کچھ اس طرح ہے کہ درمیان میں زمین واقع ہے اور بقیہ تمام اجرام فلکی اس کے گرد محو گردش ہیں۔ چونکہ زمین کائنات کا مرکز ہے اور زمین پر انسان ہی سب سے افضل مخلوق ہے اس لئے ملحدین کو یہ مغالطہ ہوا کہ اشرف المخلوقات ہونے سے مذہب کی مراد بھی یہی کہ انسان محل وقوع کے اعتبار سے مرکزِ کائنات ہے۔ گویا ملحدین کے ذہن میں مذہبی تصور مرکزیتِ انسان اور ارسطوی تصور مرکزیتِ انسان آپس میں خلط ملط ہو گئے۔ آج جدید سائنس نے کائنات کی وسعتوں میں کمندیں ڈال لی ہیں اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ہماری کائنات ماضی کے تصور کائنات سے کہیں زیادہ وسیع و عریض ہے۔ پس ملحدین یہ کہتے ہوئے بغلیں بجانے لگتے ہیں کہ دیکھو کائنات کے حجم کے اعتبار سے زمین کی وقعت تو ایک زرے سے بھی کمتر ہے پھر یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ زمین کو مرکز کائنات مانا جائے۔ جب زمین ہی کائناتی مرکز نہیں تو انسان بھی کائناتی مرکز نہ ہوا پس مذہب کا یہ

دعویٰ باطل ہو گیا کہ انسان کائنات کا مرکز ہے! ملحدین کا یہ استدلال بے جا ہے کیونکہ جدید فلکیاتی تحقیقات نے مذہبی تصورِ مرکزیت کی تردید نہیں کی بلکہ ارسطوی تصورِ مرکزیت کی تردید کی ہے۔ مذہبی تصور مرکزیت انسان تو آج بھی اپنی جگہ برقرار ہے۔

اعتراض نمبر 14

آدمؑ سے لے کر نبی اکرم ﷺ تک کسی بھی نبی کے حالات کا مصدقہ ریکارڈ موجود نہیں اور اگر موجود ہے بھی تو اس کی تصدیق سائنسی طور پر ممکن نہیں پس سلسلہ نبوت کی تصدیق ممکن نہیں ہے۔

جواب:

اس اعتراض کے پیچھے یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ صرف وہی حقائق قابل قبول ہیں جنہیں سائنسی طور پر ثابت کیا جا چکا ہو یا کم از کم جنہیں سائنسی طریقہ کار سے ثابت کیا جا سکتا ہو۔ وہ تمام حقائق جنہیں سائنس کی تائید حاصل نہ ہو انہیں قبول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس طرح ان حقائق کی صداقت اور حقانیت مشکوک ہو جاتی ہے۔ یہ مفروضہ غلط ہے کیونکہ سائنسی طریقہ کار استحقاقِ حقیقت کا واحد ذریعہ نہیں ہے۔

اگر ہم رد و قبول کے سائنسی معیار ہی کو واحد معیارِ حقیقت تسلیم کر لیں تو پھر سلسلہ نبوت ہی کیا، پوری انسانی تاریخ مشکوک ہو کر رہ جائے گی اور انسانی علم کا سارا سٹرکچر زمین بوس ہو کر رہ جائے گا۔ مثلاً اگر انبیائے کرام کا تاریخی وجود سائنس سے ثابت نہیں تو انسانی تاریخ میں مختلف بادشاہوں، جرنیلوں، فاتحین، پیشواوں، سیاستدانوں اور بہت سے انسانی معاشروں اور تہذیبوں کا تاریخی وجود کب سائنس سے ثابت شدہ ہے! اگر آپ اپنے اصول پر انبیائے کرام کے تاریخی وجود کو رد کرنے کی جراءت کر رہے ہیں تو اسی اصول پر بقیہ لوگوں کے تاریخی وجود سے بھی تو انکار کیجئے! یہ کیا بات ہوئی کہ آپ ایک من پسند نتیجہ تو قبول کر رہے ہیں لیکن ان دیگر تمام نتائج کو قبول کرنے سے انکاری ہیں جو آپ کی خواہش نفس کے مطابق نہیں ہیں۔ یہ تو ہوا الزامی جواب۔

معروضی جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام انبیائے کرام کے حالات زندگی اور تعلیمات کو محفوظ نہیں فرمایا اور دوسرا ان کے حالات و تاریخ کو جاننے کا مکلّف بھی کسی انسان کو نہیں بنایا کیونکہ اولا تو ماسوائے نبی آخر الزمان ﷺ، تمام انبیائے کرام مخصوص اقوام اور مخصوص خطوں میں مبعوث فرمائے گئے تھے اور دوم ان انبیاے کرام کی تعلیمات بھی صرف ان کی مخصوص اقوام کیلئے تھیں۔ اب ان اقوام کے زمانے گزر چکے ہیں اور زمانہ آگے کی طرف بڑھ چکا ہے پس ان انبیائے کرام کی تاریخ میں جانا نہ تو کوئی معقول رویہ ہے اور

نہ اس کی کوئی ضرورت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بھی قرآن پاک میں صرف چند انبیائے کرام ہی کا تذکرہ فرمایا ہے اوران بیان کردہ قصص سے بھی اللہ رب العزت کا مقصود انبیائے کرام کے تاریخی وجود پر بحث کرنا نہیں بلکہ آئندہ لوگوں کیلئے نصیحت بنانا ہے۔ یہ ایک ایسی سادہ اور اتنی معقول بات ہے کہ جسے قبول کرنے میں کوئی باشعور اور متلاشی حق تامل نہیں کرسکتا۔

اب اس سوال کی طرف آیئے کہ ہمیں کیسے معلوم ہوگا کہ واقعی کم و بیش سوا لاکھ انبیائے کرام اس دنیا میں مبعوث فرمائے گئے تھے؟ تو عرض ہے کہ سلسلہ نبوت کی تصدیق کیلئے ہمارے پاس دو معیار ہیں، پہلا معیار "اصول نقلِ متواترہ" ہے جبکہ دوسرا معیار مذہب ہے۔

سلسلہ نبوت کی تصدیق کیلئے ہمیں کسی سائنسی تجربے یا لیباٹری کی قطعاً کوئی حاجت نہیں ہے، بلکہ چونکہ سوال کا تعلق تاریخ سے ہے لہٰذا سلسلہ نبوت کے حوالے سے بھی ہمیں اسی اصول کو اپنانا چاہئے جس اصول پر ہم دیگر تاریخی شخصیات کے وجود کے قائل ہوتے ہیں۔اس تاریخی اصول کو "اصول نقل متواترہ" کہا جاتا ہے۔ یہی وہ اصول ہے جس کی بنیاد پر ہر انسان تاریخ کی معروف شخصیات کے وجود کو تسلیم کرتا ہے۔آپ سقراط کے تاریخی وجود کے قائل ہیں، افلاطون، ارسطو، سکندر اعظم، کنفیوشس، زرتشت، گوتم بدھ اور غرض سینکڑوں تاریخی شخصیات کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ کیاآپ ان تمام شخصیات سے ملے تھے؟، یا ان کے وجود کو تجربات کرکے پرکھنے کے بعد قبول کیا تھا؟ ہرگز نہیں۔ بلکہ ان تمام شخصیات کے وجود کی خبر ہم تک ہم سے پچھلے لوگوں کی روایت سے پہنچی ہے۔ ہمیں ان شخصیات کی خبر پچھلی جنریشن نے دی، پچھلی جنریشن کو یہ خبر اس سے پچھلی جنریشن نے دی اور اس طرح یہ سلسلہ پیچھے کی طرف چلتا جاتا ہے۔ معاشرے اسی طرح اپنی روایات نسل در نسل منتقل کیا کرتے ہیں۔ اسے سینہ بہ سینہ روایت یا نقل متواتر کہتے ہیں یعنی ایک ایسی خبر جسے لوگوں کے بہت بڑے ہجوم نے آگے پہنچایا ہو۔ غرض ہم تاریخی شخصیات کو اسی اصول کی بنیاد پر مانتے ہیں۔ اس اصول پر جس طرح دیگر تاریخی شخصیات کا وجود ایک مسلمہ اور ثابت شدہ امر ہے عین اسی طرح سلسلہ نبوت اور انبیائے کرام کی بعثت بھی مسلمہ، ثابت شدہ اور ناقابل تردید تاریخی حقیقت ہے۔ سلسلہ نبوت اور بعثتِ انبیائے کرام کی خبر بھی دیگر شخصیات کی طرح ہم تک نقل متواتر ہی سے پہنچی ہے پس ان کے تاریخی وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

دوسرا معیار مذہب ہے۔ اسلام، عیسائیت اور یہودیت تینوں مذاہب کا سرچشمہ ایک ہے۔ ان تین مذاہب کے ماننے والوں کی تعداد پوری انسانیت کا تقریبا نصف ہے اور ان تینوں مذاہب کی بنیاد سلسلہ نبوت پر

قائم ہے۔ یہ تینوں مذاہب سلسلہ نبوت اور بعثت انبیائے کرام کے نا صرف قائل ہیں بلکہ اپنی اساس ہی اس پر رکھتے ہیں۔ تینوں مذاہب کے متون مقدسہ سلسلہ نبوت کی تصدیق کرتے ہیں پس عقل و نقل دونوں طرح سے سلسلہ نبوت ایک ٹھوس تاریخی حقیقت ہے جسے محض اس بنیاد پر رد کر دینا کہ "سائنسی طور پر ثابت شدہ نہیں" نِری جہالت ہے۔

اعتراض نمبر 15

قرآن میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ رحمٰن کی بنائی ہوئی کائنات میں کوئی نقص موجود نہیں لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں کوئی کانا ہے، کوئی لنگڑا ہے اور غرض لوگوں میں متعدد قسم کی پیدائشی بیماریاں ہوتی ہیں، یہ نقص نہیں تو کیا ہے؟ پس خدا کا دعویٰ غلط ثابت ہو گیا!

جواب:

سورۃ الملک کے آغاز میں اللہ رب العزت نے انسان کو مشاہدہ کائنات کی دعوت دی ہے اور یہ چیلنج رکھ دیا ہے کہ انسان رحمٰن کی بنائی ہوئی کائنات میں کوئی ایک بھی بے ضابطگی تلاش نہیں کر سکتا۔

یہ بھی حقیقت ہے کہ دنیا میں متعدد قسم کی بیماریاں پائی جاتی ہیں، مثلاً بہت سے لوگ پیدائشی طور پر معذور ہوتے ہیں۔ اس مقام پر ملحدین کو محسوس ہوا کہ جب دنیا میں اتنی بیماریاں اور معذور افراد پائے جاتے ہیں تو گویا خدا کا دعویٰ جھوٹا ثابت ہو گیا۔

ایسا نہیں ہے۔ یہ مغالطہ در حقیقت خدا کے مقدمے کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے پورے قرآن پاک میں کہیں بھی یہ دعویٰ نہیں فرمایا کہ اس نے تمام انسانوں کو صحت مند، توانا اور بیماریوں سے پاک پیدا فرمایا ہے۔ خدا کا دعویٰ جسمِ انسانی کی صحت و تندرستی سے متعلق ہے ہی نہیں۔ اللہ رب العزت کا دعویٰ صرف اور صرف سٹرکچر آف یونیورس Structure of the Universe سے متعلق ہے نا کہ حیات انسانی Life of Human beings کے متعلق۔ کائنات کی ساخت اور انسان کے حالات، دو بالکل مختلف چیزیں ہیں لہٰذا آپ کائنات کو انسان پر قیاس نہیں کر سکتے۔ مذکورہ اشکال پیدا ہی اس غلط قیاس کی وجہ سے ہوتا ہے۔

یہاں آپ یہ پوچھ سکتے ہیں کہ پھر لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (ہم نے انسان کو بہترین صورت میں پیدا کیا) کے کیا معنی ہوئے؟

تو جاننا چاہئے کہ اس آیت میں یہ نہیں کہا گیا کہ ہم نے انسان کو بیماریوں سے محفوظ پیدا کیا ہے، بلکہ احسن تقویم سے مراد یہ ہے کہ بالعموم انسان کی مجموعی ہیئت بقیہ تمام مخلوقات کی نسبت زیادہ احسن ہے۔ اس

آیت سے یہ بھی مراد نہیں کہ ہم نے ہر ہر فرد Each and every single human being کے ہونٹ، کان اور اعضائے جسمانی درست درست تخلیق کئے بلکہ مراد یہ ہے کہ ہم نے بحثیت مجموعی انسان کے عمومی حلیے Mankind, as a whole/Generally کو احسن فرمایا۔

اعتراض نمبر 16

کیا ثبوت ہے کہ جو قرآن پاک آج ہم تلاوت کرتے ہیں، یہ وہی قرآن ہے جو نبی پاک ﷺ نے صحابہ کرام کو دیا تھا؟

جواب:

یہ سوال بنیادی طور پر قرآن پاک کی روایت اور سند سے متعلق ہے۔ اس حوالے سے اصول یہ ہے کہ اگر کوئی متن "متواترِ لفظی" ہو تو اس میں کسی قسم کی تحریف کا شبہ نہیں ہوتا۔ ایسا متن اپنی حفاظت اور روایت کی درستی میں ہر قسم کے شک و شبے سے پاک ہوتا ہے۔

متواتر لفظی سے مراد کسی متن کی حرف بہ حرف ایسی روایت ہے جسے اتنے زیادہ لوگوں نے روایت کیا ہو جن کا جھوٹ پر مجتمع ہونا عقلی طور پر محال ہو۔ قرآن پاک کی روایت بھی متواتر ہے اور متواترِ لفظی ہے یعنی یہ حرف بہ حرف ویسا ہی نسل بعد نسل منتقل ہوا ہے جیسا نبی اکرم ﷺ نے صحابہ کرام کو دیا تھا۔ "متواتر" ایک اتنی مضبوط روایت ہوتی ہے جس سے حاصل ہونے والا علم قطعی سچ ہوتا ہے۔ یہ اس قدر مضبوط سچ ہوتا ہے کہ اگر کوئی روایت اس سے متصادم ہو تو اسے رد کر دیا جاتا ہے۔ لہٰذا قرآن پاک کی سند پر سوال کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ پہلے آپ تواتر کو سمجھیں۔ تواتر کو سمجھ چکنے کے بعد سندِ قرآن پر پیدا ہونے والے تمام اعتراضات از خود تحلیل ہو جاتے ہیں۔

اعتراض نمبر 17

مذہب کے بغیر بھی تو زندگی گزاری جا سکتی ہے تو پھر مذہب کی ضرورت ہی کیا ہے؟

جواب:

مسئلہ صرف زندگی گزارنے کا نہیں، وہ تو آپ ہاتھ پاؤں اور آنکھوں، کانوں کے بھی گزار سکتے ہیں، تو کیا میں یہ پوچھ سکتا ہوں کہ آپ اپنے ہاتھ اور پاؤں کاٹ کیوں نہیں دیتے؟ ملحدین کے مذکورہ اعتراض کے پیچھے یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ مسئلہ صرف زندگی کے گزرنے کا ہے۔ یہ مفروضہ غلط ہے کیونکہ مسئلہ صرف زندگی گزارنا نہیں بلکہ ایک بامقصد زندگی گزارنا ہے۔

یہاں دو باتیں توجہ طلب ہیں۔ اول یہ کہ بامقصد زندگی صرف اور صرف مذہب کے ساتھ گزاری جا سکتی ہے کیونکہ ماورائے مذہب کوئی مقصد وجود نہیں رکھتا۔ دوم یہ کہ مذہب کا تعلق صرف دنیوی زندگی کے ساتھ ہی نہیں بلکہ اس کا اصل تعلق اخروی زندگی کے ساتھ ہے۔ اگر آپ آخرت میں سرخرو ہونا چاہتے ہیں تو مذہب کے بغیر کامیابی ممکن نہیں ہے۔ مذہب نام ہی اس لائحہ عمل کا ہے جو آپ کو اخروی کامیابی کی ضمانت دیتا ہے۔ اگرچہ مذہب کے بغیر بھی زندگی گزاری جا سکتی ہے لیکن ایسی زندگی بے مقصد ہو گی، اگر آپ از خود اس کا کوئی مقصد تشکیل دے بھی دیں تو ایسے خود ساختہ مقصد کا کوئی اخروی فائدہ نہیں ہو گا۔ مذہب کی ضرورت آپ کو اخروی فلاح کیلئے ہے، اگر آپ آخرت میں جہنم کی آگ میں جھلسنا نہیں چاہتے تو مذہب کو تسلیم کرنا ہی معقول ہے۔ ذرا سوچئے کہ اگر بالفرض آخرت میں کوئی خدا نہ ہوا تو اس کا ایک مومن کو کیا نقصان ہو گا؟ کوئی نقصان نہیں ہو گا۔ لیکن اگر بالفرض واقعی آخرت میں کوئی خدا نکل آیا تو ایک ملحد کا کیا بنے گا؟

اعتراض نمبر 18

مذہب اور مولوی ترقی کی راہ میں رکاوٹ ہیں!

جواب:

یہ تو وہی بات ہوئی جیسے کوئی کہہ دے کہ سائنسدان، شعر و ادب کی راہ میں رکاوٹ ہیں اور ڈاکٹرز کھلاڑیوں کی راہ میں رکاوٹ ہیں۔ یہ ایک ایسا اعتراض ہے جس کا سر ہے نہ پاوں۔ مذہب اور مولوی بھلا ترقی کی راہ میں کیسے رکاوٹ ہیں؟ کیا قرآن پاک میں کہیں یہ حکم آیا ہے کہ ترقی نہ کرو؟ جدید گاڑی نہ بناو؟ چاند پر مت جاو؟ مریخ پر مت جاو؟ ناسا میں نوکری نہ کرو؟ یا کبھی کسی عالم فاضل مولوی صاحب نے ایسا فتویٰ دیا ہو؟ جب اسلام اور جید علمائے اسلام نے ایسا کوئی حکم یا فتویٰ دیا ہی نہیں تو وہ ترقی کی راہ میں رکاوٹ کیسے بن گئے؟

ہاں ایک صورت یہ ہے کہ اگر کوئی زنا کو ترقی سمجھتا ہو تو اسلام ضرور اس کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ کوئی شخص سود کو ترقی سمجھے تو اسلام ضرور اس کی راہ میں رکاوٹ ہے اور کوئی چوری اور ڈاکے مارنے کے نئے نئے طریقوں پر تحقیق کرے تو اسلام ضرور اس کی راہ میں رکاوٹ ہے۔ مسئلہ ترقی میں نہیں، ترقی کی راہ میں ہے۔ آپ جائز طریقوں سے اور جائز حدود میں رہ کر ترقی کیجئے، کوئی آپ کو کچھ نہیں کہے گا! ہاں مگر جہاں کہیں آپ حدود اللہ کو پامال کریں گے تو مولوی ضرور آپ کو اللہ کا حکم یاد دلائے گا۔

اعتراض نمبر 19

ہم اپنی عقل اور تجربے کی بنیاد پر پتھر کے دور سے انفارمیشن کے دور تک پہنچ آئے ہیں۔ یہ ترقی ہم نے

کسی مذہب کے بل بوتے پر نہیں کی بلکہ مشاہدے، عقل اور تجربے کی بنیاد پر کی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ مذہب ایک غیر ضروری شے ہے اور انسان کو اس کی کوئی ضرورت نہیں۔

جواب:

اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان نے مادی ترقی سائنس کی بنیاد پر کی ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ کیسے اخذ ہو گیا کہ اب مذہب کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی؟ یہ نتیجہ تو دو مقدمات سے اخذ کیا گیا ایک غیر متعلقہ نتیجہ ہے۔ مادی ترقی ایک الگ شے ہے اور مذہب ایک الگ شے ہے۔ مادی ترقی کیلئے سائنس ناگزیر ہے جب کہ اخروی فلاح کیلئے مذہب ناگزیر ہے، سائنس اور مذہب دونوں کا دائرہ کار ہی بالکل جدا ہے، پھر یہ کہاں کی دانشمندی ہے کہ ایک کی بنیاد پر دوسرے کو غیر ضروری کہہ کر رد کر دیا جائے؟

اعتراض نمبر 20

مذہب انسانیت کی توہین ہے، یہ ہندو کو گائے کا پیشاب پلاتا ہے، پادری خدا کا نمائندہ بن کر عیسائیوں کا استحصال کرتے ہیں، مسلمان حور اور جنت کی خاطر معصوم لوگوں کا خون بہاتا ہے!

جواب:

مذہب انسانیت کی توہین ہے یا معراج یہ ایک الگ مستقل موضوع ہے۔ سر دست میرا مقصد اس مغالطے کو دور کرنا ہے جو اس سوال کے پیچھے کارفرما ہے۔ اس اعتراض میں یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ ایک فرد، اور اس کا مذہب، دونوں ایک دوسرے کا عین ہیں۔ یہ بدیہی طور پر ایک غلط مفروضہ ہے۔ ہندو اگر گائے کا پیشاب پیتا ہے تو اپنے اس عمل کا جواز کوئی ہندو ہی پیش کر سکتا ہے۔ جس طرح ملحدین گاؤ موتر پینا انسانیت کی توہین سمجھتے ہیں عین اسی طرح ہم مسلمان بھی اس فعل کو قبیح جانتے ہیں۔ پادری اگر عیسائیوں، اور مولوی اگر مسلمانوں کا استحصال کرتے ہیں تو اس میں عیسائیت یا اسلام کا کوئی قصور نہیں کیونکہ دونوں مذاہب استحصال کو حرام قرار دیتے ہیں۔ اگر کوئی پادری یا مولوی استحصال کرتا ہے تو یہ اس کا ذاتی فعل ہے۔ ملحدین کی طرح ہم مسلمان اور عیسائی بذات خود ایسے عناصر کے خلاف گاہے بگاہے آواز بلند کرتے رہتے ہیں لہٰذا یہ تو کوئی اعتراض نہ ہوا! اسی طرح اگر کوئی مسلمان، عیسائی، ہندو یا کوئی بھی دوسرا مذہبی شخص جنت یا حور کے لالچ میں کسی انسان کا ناحق قتل کرتا ہے تو یہ اس فرد کا ذاتی فعل ہے، مذہب کا اس سے کیا تعلق؟

اعتراض نمبر 21

زلزلے کیوں آتے ہیں؟

جواب:

ایک روایت کے مطابق حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنھا سے سوال کیا گیا کہ زلزلے کیوں آتے ہیں؟آپ نے ارشاد فرمایا، "جب عورتیں غیر محرم مردوں کے سامنے ننگی ہونے میں جھجھک محسوس نہ کریں یعنی زنا عام ہو جائے، جب عورتیں غیر محرم مردوں کیلئے خوشبو استعمال کریں اور جب شراب اور موسیقی وغیرہ عام ہو جائیں تو زلزلے کی توقع رکھنا۔"

اس فرمان کا مفہوم یہ ہے کہ زلزلوں کی علت "خدا کی نارضی" ہے، یعنی جب لوگ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کریں اور اس کے قہر کو آواز دیں تو اللہ تعالیٰ ان پر زلزلہ بھیجتا ہے تاکہ لوگ اس سے ڈریں، تقویٰ اختیار کریں اور گناہوں سے باز آ جائیں۔ گویا سیدہ عائشہ صدیقہ کے نزدیک زلزلوں کی علت اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور زلزلوں کا مقصد خدا کا خوف دلانا ہے۔

اس روایت سے ملحدین کو یہ مغالطہ ہوا کہ گویا سیدہ عائشہ صدیقہ نے اس روایت میں زلزلوں کی سائنسی وجہ، سبب یا Cause بیان کی ہے۔ روایت کا یہ مفہوم درست نہیں۔ یہاں زلزلوں کا سائنسی سبب یا Cause بیان نہیں کی گیا بلکہ زلزلوں کی نسبت ان کے فاعلِ حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ صرف زلزلہ ہی نہیں بلکہ اہل مذہب ہر فعل کی نسبت فاعل حقیقی یعنی خدا کی طرف کرتے ہیں۔ پیش کردہ روایت میں سیدہ عائشہ نے بھی زلزلے کی نسبت اس کے فاعل حقیقی کی طرف کی ہے۔ اصول یہ ہے کہ کسی فعل کی نسبت اس کے فاعل حقیقی کی طرف کرنے سے علتوں کا تضاد لازم نہیں آتا بلکہ ظاہری علل اور حقیقی علت دونوں بہ یک وقت موجود رہ سکتی ہیں۔ زلزلے کی ظاہری علت اگرچہ زمینی تہوں کا سرکنا ہے لیکن اصل علت خدا تعالیٰ کی ذات ہے جس کے اذن سے یہ تہیں اپنی جا سے سرکتی ہیں۔ غرض اگر کوئی کہے کہ زلزلے اللہ کے حکم سے آتے ہیں تو اصولی طور پر یہ کوئی غلط جواب نہیں ہوگا۔

زلزلے کیوں آتے ہیں؟

Why earthquakes are occurred?

زلزلے کیسے آتے ہیں؟

How earthquakes are occurred?

یہ دو مختلف سوالات ہیں۔

پہلے سوال میں زلزلے کا مقصد Motive پوچھا گیا ہے جب کہ دوسرے سوال میں زلزلے کا

سبب Cause پوچھا گیا ہے۔

اصول یہ ہے کہ مظاہر فطرت Phenomenas of Nature اور زمینی و سماوی آفات کے اسباب Causes بھی مادی Material/Physical/Natural ہوتے ہیں۔ مادیات سے بحث کرنے والا علم "سائنس" ہے اس لئے سائنس جو قابلِ قبول وضاحت Explanation پیش کرے گی اسی کو تسلیم کیا جائے گا۔ چونکہ سائنس یہ کہتی ہے کہ زلزلے زمینی تہوں کے سرکنے کی وجہ سے آتے ہیں اس لئے ہمیں چاہئے کہ ہم اسے مان لیں اور بلاوجہ مذہب کو بیچ میں نہ لائیں۔ سب سے اہم بات جو ذہن نشین رکھنے کی ہے، وہ یہ ہے کہ "تہوں کا سرکنا" دوسرے سوال کا جواب ہے، یعنی یہ "کیسے" کا جواب ہے۔

اس کے برعکس پہلے سوال، یعنی "کیوں" کا جواب دینا سائنس کا کام ہی نہیں کیونکہ سائنس اسباب Causes سے تو بحث کرتی ہے لیکن مقصدیت Teleology سے بحث نہیں کرتی۔ یہ سائنس کی حدود سے باہر کی بات ہے۔ جہاں تک "کیوں" کا تعلق ہے تو اس کا جواب صرف مذہب دیتا ہے۔ اسلام کے مطابق، جیسا کہ سیدہ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنھا کی مذکورہ روایت کا مفہوم ہے، زلزلوں کا مقصد یہ ہے کہ انسان قہر الٰہی سے خبردار ہو، گناہوں سے باز آئے اور آخرت کی فکر کرے، خدا کے ساتھ تعلق کو مضبوط کرے اور اس کے احکام کے مطابق زندگی بسر کرے۔ پیش کردہ روایت میں درحقیقت "کیوں" ہی کا جواب دیا گیا ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ چلیں زمین پر زلزلوں کا مقصد تو مان لیا کہ انسانوں کو قہر الٰہی سے خبردار کرنا ہے، لیکن مریخ اور دیگر سیاروں پر زلزلے کیوں آتے ہیں؟ وہاں پر کوئی انسان آباد نہیں تو خدا کن کو خبردار کرنے کیلئے وہاں زلزلے بھیجتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ کوئی سو فیصد قطعی حقیقت ہے ہی نہیں کہ دیگر سیارگان پر بھی زلزلے آتے ہیں۔ اگر بالفرض ہم اس دعوے کو مان بھی لیں تب بھی زلزلوں کی مقصدیت میں کوئی فرق نہیں آتا اور نہ مذہب کے کسی مقدمے پر کوئی سوال کھڑا ہوتا ہے۔ اگرچہ دیگر سیاروں پر انسان آباد نہیں لیکن وہاں بھی زلزلوں کا مقصد زمین پر آباد انسان کو خبردار کرنا ہی ہے۔ وہاں زلزلوں کا مقصد اللہ رب العزت کی جانب سے انسانوں کو یہ سمجھانا ہے کہ اے انسان! اگر میں اتنے بڑے بڑے سیاروں کو لرزہ براندام کر سکتا ہوں تو تمھاری چھوٹی سی زمین Earth کی کیا اوقات ہے! پس میری نافرمانی سے ڈرو! میرے قہر کو آواز مت دو! تقویٰ اختیار کرو!

الحاصل یہ کہ زلزلوں کے حوالے سے ملحدین کے جتنے بھی اعتراضات ہیں، وہ "کیوں" اور "کیسے" کے

فرق کو نہ سمجھنے یا انہیں آپس میں خلط ملط کر دینے کا نتیجہ ہیں۔

اعتراض نمبر 22

میرا جسم میری مرضی! مولوی کون ہوتا ہے میرے لباس پر پابندی لگانے والا؟

جواب:

اس اعتراض میں یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ مولوی کسی فرد کے لباس پر اپنی ذاتی مرضی مسلط کرنا چاہتا ہے۔ یہ مفروضہ غلط ہے کیونکہ مولوی جب لباسِ ساتر کی بات کرتا ہے تو وہ اپنی ذاتی خواہش نہیں بلکہ خدا کا حکم بیان کر رہا ہوتا ہے۔ اگر آپ مسلمان ہیں تو مولوی کی ذات کی بجائے آپ کا فوکس مولوی کی بات پر ہونا چاہئے کہ جس ہستی کا حکم پڑھ کر وہ آپ کو سنا رہا ہے، اس ہستی سے آپ کا تعلق کیا ہے۔ اگر آپ خدا کو خدا مان لیں تو یہ اعتراض باقی نہیں بچتا۔

اس اعتراض میں یہ مفروضہ بھی کارفرما ہے کہ مولوی بالجبر کسی فرد کے لباس پر اپنی مرضی مسلط کرتا ہے۔ یہ مفروضہ بھی غلط ہے کیونکہ مولوی آپ کا ہاتھ پکڑ کر نہیں کہتا کہ فلاں ڈریس پہنو، مولوی بزورِ شمشیر آپ کو عبایا نہیں پہناتا، بلکہ وہ آپ کے سامنے خدا کا حکم بیان کرتا ہے اور آپ کو خدا سے ڈرانے کی کوشش کرتا ہے۔ اسے آپ "ذاتی خواہش مسلط کرنا" سمجھیں تو یہ اسلام کی بنیادی تعلیمات سے آپ کی ناواقفیت کی دلیل ہے۔

خلاصۂ کلام

الحاد بنیادی طور پر مادیت پرستی کا نتیجہ ہے۔ ایک مادیت پرست ذہن جب مادیت پرستی کا عادی ہو جاتا ہے تو غیر مادی موجودات پر ایمان رکھ سکنا اس کیلئے ممکن نہیں رہتا پس نتیجتا وہ ملحد ہو جاتا ہے۔ الحاد کے بنیادی اسباب میں مادیت پرستی، عقلیت پرستی اور اندھی سائنس پرستی شامل ہیں۔ الحاد کے بقیہ تمام اسباب و محرکات کی اہمیت ثانوی ہے۔

باب دوم میں میں نے یونانی مادیت پرست فلاسفہ کے افکار کا جائزہ لیا جس سے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مادیت پرست یونانی فلاسفہ اپنے دیوتاوں کے منکر ضرور تھے لیکن ایک بزرگ و برتر خدائے کائنات کے منکر نہیں تھے۔ چونکہ وہ روایتی مذہب سے بیزار اور نالاں تھے اس لئے انہوں نے حیات و کائنات کی توجیہ کیلئے روایت سے ہٹ کر عقل کو معیار بنایا۔ مادیت پرستی کا یہ رجحان مسیحیت کے آغاز تک پورے عروج پر پہنچ چکا تھا لیکن مسیحیت وارد ہوئی تو جلد ہی رومی بادشاہ نے اسے قبول کر لیا اور اس طرح اگلے ہزار سال تک عقل پر وحی کی بالادستی قائم ہو گئی اور مادیت پرستی کا تقریبا خاتمہ ہو گیا۔ مسیحی مذہب کے اثر و رسوخ کے نتیجے میں فلاسفہPhilosophers ناپید ہو گئے اور متکلمین Theologians کا زمانہ شروع ہوا جنہوں نے وجود باری تعالیٰ اور مذہب پر عقلی استدلالات قائم کیے۔ اس ضمن میں نہایت توجہ طلب امر یہ ہے کہ سینٹ تھامس اکوائنس نے مسیحیت کو ارسطوی فلسفے میں ضم کر دیا جو بعدازاں مسیحیت کے زوال کا بنیادی سبب بنا۔

قرون وسطیٰ کے اختتام پر مغرب کا عہدِ نشاۃ ثانیہ شروع ہوتا ہے جس میں بڑے پیمانے پر قدیم یونانی و رومی عقل پرستانہ علوم و فنون کا مطالعہ شروع ہو گیا اور مذہب اور وحی کی اہمیت ثانوی ہو کر رہ گئی۔ اس کے نتیجے میں مذہب کا تسلط دن بہ دن کمزور ہوتا چلا گیا اور انسانیت پرستی اور عقل پرستی زور پکڑتی چلی گئی۔ نشاۃِ ثانیہ کے بطن سے جن دو تحریکوں نے جنم لیا ان میں ایک مارٹن لوتھر کی "اصلاحی" تحریک تھی اور دوسری سائنس کو فلسفے سے جدا کرنے کی سائنسی تحریک۔ اصلاحی تحریک نے مذہب پر داخلی نقد کیا اور سائنسی تحریک

نے مذہب پر خارجی نقد کر کے اسے کمزور کیا۔ اس طرح انسانیت پرستی، اصلاحی تحریک اور سائنسی تحریک نے مل کر یورپ میں مذہب کے اثر ورسوخ کو کم کیا۔ نتیجتاً چرچ نے مزاحمت کی اور محکمہ احتساب کے نام سے ایک ادارہ قائم کر دیا جس کا کام ہر اس شخص کو سزا دینا تھا جو مذکورہ تحریکوں سے وابستہ ہو کر دین میں بدعات کا مرتکب ہوا۔ چنانچہ محکمہ احتساب نے ہزاروں لوگوں کو سزائیں دیں۔ لیکن کیتھولک پادریوں کا یہ رویہ الٹا انہی کیلئے وبال جان بن گیا کیونکہ ان کے ظلم و جبر کے نتیجے میں لوگ مذہب سے قریب ہونے کی بجائے مزید دور ہو گئے۔ اسی اثناء میں نئے نئے فکری دھارے منظر عام پر آتے رہے جن میں ریشنل ازم اور تجربیت پرستی زیادہ معروف ہیں۔ ان دونوں تحریکوں نے متفقہ طور پر وحی کی حاکمیت کو چیلنج کیا اور دین پر عقل کے تسلط کی راہ ہموار کی۔ رفتہ رفتہ دین عقل کے ماتحت ہوتا چلا گیا اور سائنس، فلسفہ اور مذہب کی راہیں جدا تر ہوتی چلی گئیں۔

جس عہد میں فلسفہ، مذہب اور سائنس کی راہیں بالکل جدا ہو گئیں، اور مذہب کلی طور پر عقل کے ماتحت ہو کر رہ گیا اسے عہد روشن خیالی یا تحریک تنویر کہتے ہیں۔ تحریک تنویر کے نمائندہ مفکرین نے وحی کے رہے سہے اثر کو بھی ختم کر دیا اور ایک نیا مذہب "ڈی ازم" تخلیق کیا جس میں خدا کے وجود کو تو تسلیم کیا گیا لیکن وحی و الہام پر مبنی روایتی مذہب کو رد کر دیا گیا۔ تنویری عہد سے دور حاضر تک کے تقریباً تمام معروف مغربی مفکرین ڈیسٹ تھے۔ کانٹ نے مابعدالطبیعیات کو ناممکن قرار دے دیا اور پھر کانٹ کے زیر اثر پیدا ہونے والی تحریکوں مثلاً منطقی اثباتیت وغیرہ نے خدا کا بالکل ہی انکار کر دیا۔ مابعدالطبیعیات کے حوالے سے تشکیک و تردید کے رویوں نے جدید مغرب کو جنم دیا، اب علوم کو نئے سرے سے مرتب کیا گیا اور ان کی بنیاد وحی کی بجائے عقل انسانی پر رکھی گئی۔ مذہب کی اہمیت کو مزید کم کرنے کیلئے مختلف سماجیات دانوں نے مذہب کی تخلیق و ارتقاء کے مفروضے پیش کئے۔ ڈارون نے نظریہ ارتقاء پیش کر کے فکری دنیا میں ایک تہلکہ مچا دیا۔

نشاۃ ثانیہ کی انسان پرستی وجودیت اور ہیومن ازم کی شکل اختیار کر گئی۔ بیسویں صدی کے اختتام پر ایک نئی تحریک پیدا ہوئی جسے نیو ایتھیزم کہا جاتا ہے، جس نے مغرب کے مردہ مسیحی مذہب کو قبر سے نکال کر اس کی لعش کی بے حرمتی کا رویہ اپنایا۔ انہی دہائیوں میں الحاد نے مختلف روپ دھارے اور مغرب کی معاشرتی زندگی میں گہرائی تک اتر گیا۔ سیکولرازم، لبرل ازم، فیمن ازم، کمیونزم، سوشل ازم، کیپٹل ازم اور غرض مغرب کے پیش کردہ بیشتر "ازمز" الحاد ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ اگرچہ ہم انہیں براہ راست الحاد قرار نہیں دے سکتے لیکن اگر ان "ازمز" کی فکری تہہ میں اترا جائے تو یہ الحاد سے کم بھی نہیں۔

حوالہ جات

(1) Bullivant, Stephen, The Oxford Handbook of Atheism, Oxford University Press., U.K, 2013, pg. 14
(2) https://www.merriam-webster.com/dictionary/theism
(3) https://www.britannica.com/topic/theism
(4) https://en.oxforddictionaries.com/definition/monotheism
(5) More, Henry, An Explanation of the Grand Mystery of Godliness, Flesher & Morden, London, pg. 62

(6) اقبال، علامہ، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، مترجم سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور، 2012ء، ص74

(7) قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص63

(8) Schmidt, Francis, The Inconceivable Polytheism: Studies in Religious Historiography, Gordon & Breach Science Publishers, New York, pg. 10

(9) قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص66

(10) https://www.britannica.com/topic/polytheism

(11) القرآن الحکیم، سورۃ الانبیاء21:22

(12) شانت (مجموعہ غزلیات) از فیصل ریاض شاہد

(13) The New Oxford Dictionary of English, Clarendon Press, Oxford, 1998, pg. 1341
(14) https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/pantheism/v-1
(15) Berman, David, A History of Atheism in Britain, Routledge, London, 1988, Pg. 111

(16) سورۃ الحج، سورۃ نمبر22، آیت نمبر25

(17) المنجد، مکتبہ قدوسیہ، لاہور، 2009ء، ص783

(18) Baggini, Julian, Atheism: A Short Introduction, Oxford University Press, 2003, pg.03
(19) Eller, Jack David, What is Atheism? Atheism and Secularity by Phil Zuckerman, Greenwood, Publishing Group, Santa Barbara, California, 2010, Vol. 01 pgs. 1-18
(20) Martin, Michael, The Cambridge Companion to Atheism, Cambridge University Press., 2007, pg. 01 General Introduction
(21) Cliteur, Paul, The Defination of Atheism, Journal of Religion & Society Vol. 11, The Kripke Center, University of Leiden, Netherlands, pg. 01
(22) McGrath, Alister E., The Twilight of Atheism, Doubleday: A division of Random House, Inc., NY, pg. 175
(23) Ibid, pg. 175
(24) https://www.britannica.com/topic/atheism

(25) https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/agnostic
(26) https://www.britannica.com/topic/atheism
(27) Rowe, William L. (1998). "Agnosticism". In Edward Craig (ed.). Routledge Encyclopedia of Philosophy. Taylor & Francis.
(28) https://www.britannica.com/topic/naturalism-philosophy

(29) القرآن الحکیم، سورۃ النساء، 04-82

(30) http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html#Nonreligious
(31) http://www.gallup-international.com/survey-results/"Wayback Machine" (PDF). 2017-11-14 Archived from the original (PDF) on 2017-11-14 Retrieved 2018-02-27
(32) http://www.gallup-international.com/survey-results/
(33) http://www.gallup-international.com/survey-results/"GLOBAL INDEX OF RELIGIOSITY AND ATHEISM 2012" (PDF). WIN-Gallup International. 27 July 2012.
Archived from the original (PDF) on 21 October 2013. Retrieved 14 November 2015.
(34) http://www.dentsu.com/
(35) Zuckerman, Phil, "Atheism: Contemporary Numbers and Patterns", In Martin, Michael “The Cambridge Companion to Atheism”. Cambridge University Press, 2006,
pgs. 47–66.
(36) Zuckerman, Phil (2006). "Atheism: Contemporary Numbers and Patterns". In Martin, Michael. The Cambridge Companion to Atheism. Cambridge University Press. pp. 47–66. ISBN 9780521842709
(37) Eurobarometer 73.1 Report, Field Work 01/2010-02/2010, Published Oct.2010
(38) Bremmer, Jan N., Atheism in Antiquity, Cambridge Companian to Atheism, pg.12
(39) Drachmann, A.B., Atheism in Pagan Antiquity, Gyldendal, London, 1922, pg. 13
(40) Thrower, James, Western Atheism-A Short History, Prometheus Books, New York, 2000, pg. 17
(41) Walters, Kerry, Atheism- A guide for perplexed, Continuum, N.Y, 2010, pg. 25

(42) نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ یونان، علمی کتاب خانہ، لاہور، 2014، ص 1

(43) ایضا، ص 7

(44) Kenny, Anthony, A New History of Western Philosophy, Oxford, 2004, Vol. 1 pg.289

(45) مبارک علی، ڈاکٹر، یورپ کا عروج، ص 43

(46) ولیم نیسل، ڈاکٹر، مختصر تاریخ فلسفہ یونان، مترجم خلیفہ عبد الحکیم، کتاب محل، لاہور، 2018ء، ص 43

(47) ایضا، ص 55

(48) Aristotle, Metaphysics. i.3.984a3, Translated by W.D. Ross, http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.mb.txt
(49) Drachmann, A.B., Atheism in Pagan Antiquity, Gyldendal, London, 1922, pg. 29,30
(50) Clement of Alexandria, The Exhortation to the Greeks, Translated by G.W Butterworth, Lilliam Heinemann, London, pg. 125
(51) Russell, Bertrand, The History of Western Philosophy, Routledge, London, pg. 48

(52) نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ یونان، ص 35

(53) Stace, W. T, A Critical History of Greek Philosophy, Macmillan & Co., London, 1920, pg. 42
(54) Kenny, Anthony, A New History of Western Philosophy, pg. 290
(55) Thrower, James, Western Atheism, pg. 18

(56) قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص71

(57) ایضا، ص71

(58) Sedley, David, The Oxford Handbook of Atheism, Oxford University Press, U.K, 2013, pg. 140
(59) Drachmann, A.B., Atheism in Pagan Antiquity, Gyldendal, London, 1922, pg. 1
(60) Russel, Bertrand, History of Western Philosophy, pg. 82
(61) Bremmer, Jan.N, Atheism in Antiquity, Cambridge Companian to Atheism, pg. 13
(62) Russel, Bertrand, History of Western Philosophy, pg. 83

(63) نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ یونان، ص72

(64) Sedley, David, The Oxford Handbook of Atheism, Oxford University Press, U.K, 2013, pg. 141
(65) Bremmer, Jan N., Atheism in Antiquity, The Cambridge companion to Atheism, 2007, pg. 13
(66) Russel, History of Western Philosophy, pg. 83

(67) نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ یونان، ص78

(68) Diodorus, Siculus, xiii. 6, Bremmer, Atheism in Antiquity, pg. 18
(69) Cicero, On the nature of the Gods, (3,89), Translated by H. Rackham, Harvard University Press., London, N/A, pg. 375
(70) Thrower, James, Western Atheism, pg. 32
(71) Walters, Kerry, Atheism- A Guide for the Perplexed, pg. 13
(72) Bremmer, Jan N., Atheism in Antiquity, The Cambridge Companion to Atheism, Cambridge University Press, 2007, pg. 17

(73) ایضا، ص81

(74) Russel, Bertrand, History of Western Philosophy, pg. 93

(75) قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص103

(76) مرزا، اشفاق سلیم، "میکاولی سے گراچی تک"، فکشن ہاوس، لاہور، 2017ء، ص22

(77) Sabine, G. H., A History of Political Theory, Henry Holt & Company, New York, 1947, pgs. 67-88
(78) Barker, Sir Ernest, Greek Political Theory, University Paperbacks, Methuen & London, 1947, pg. 423
(79) Durant, Will, "The Story of Philosophy", Garden city publishing co., N.Y, pg. 38

(80) نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ یونان، ص196

(81) ایضا، ص153

(82) Kenny, Anthony, A New History of Western Philosophy, Oxford, 2004, Vol. 1 p. 99

(83) ویلہم نیسل، ڈاکٹر، مختصر تاریخ فلسفہ یونان، ص103

(84) Drachmann, A.B., Atheism in Pagan Antiquity, pg. 123

(85) محمد کاظم، مسلم فکر و فلسفہ، مشعل بکس، لاہور، س ن، ص44

(86) نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ یونان، ص178

(87) Stace, W.T, A Critical History of Greek Philosophy, pg. 358

(88) ولیم نیسل، ڈاکٹر، مختصر تاریخ فلسفہ یونان، ص176

(89) Stace, W.T, A Critical History of Greek Philosophy, p. 355

(90) Kenny, Anthony, A New History of Western Philosophy, Oxford, 2004, Vol. 1 p. 95

(91) McGowan, Dale, Atheism for Dummies, John Wiley & Sons, Canada, 2013, ebook, pg. 118

(92) Bremmer, Jan N., Atheism in Antiquity, pg. 19

(93) McGowan, Dale, Atheism for Dummies, pg. 118

(94) https://humanism.org.uk/humanism/the-humanist-tradition/the-ancient-world/

(95) دیکھیئے، نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ یونان، ص87-180

(96) http://www.traditionalstoicism.com/2015/12/08/the-religious-nature-of-stoicism-2/

(97) Stace, W. T, A Critical History of Greek Philosophy, pg. 349

(98) قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص72

(99) Stace, W. T, A Critical History of Greek Philosophy, pg. 361

(100) Russel, Bertrand, History of Western Philosophy, pg. 224

(101) قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص92

(102) نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ یونان، ص196

(103) قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص91

(104) ولیم نیسل، ڈاکٹر، مختصر تاریخ فلسفہ یونان، ص183

(105) Cicero, On the nature of the gods, (3.44), Translated by H. Rackham, pg. 328

(106) Sedley, David, The Oxford Handbook of Atheism, pg. 148

(107) Ibid., pg. 149

(108) نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ یونان، ص197

(109) Empiricus, Sextus, Pyrrhon. Hypotyp., lib. III.

(110) Pseudo-Plutarch, De Placit. Philos., i. 7, http://www.perseus.tufts.edu/hopper

(111) Clement of Alexandria, Protrept. ad Gentes

(112) Drachmann, A.B., Atheism in Pagan Antiquity, pg. 112

(113) اعجاز الحق، مقدمہ مختصر تاریخ فلسفہ یونان از ڈاکٹر ولیم نیسل، ص10

(114) McGowan, Dale, Atheism for Dummies, pg, 116

(115) Bremmer, Jan N., Atheism in Antiquity, pg. 12

116 رسل، برٹرینڈ، "فلسفہ مغرب کی تاریخ"، مترجم: پروفیسر محمد بشیر، پورب اکیڈمی، اسلام آباد، جنوری2006ء، ص332

117 Ellwood, Robert S., The Encyclopedia of World Religions, University of Souther California, DWJ Books LLC, 2007, pgs. 395-396

118 Whitmarsh, Tim, Battling the gods, Alfred A. Knopf, USA, 2015, ebook, pg. 132

119 رسل، برٹرینڈ، "فلسفہ مغرب کی تاریخ"، مترجم: پروفیسر محمد بشیر، ص333

120 حسن عسکری، "جدیدیت"، ادارہ مطبوعات طلبہ، لاہور، ستمبر 2013، ص29

121 افتخار حسین، ڈاکٹر آغا، "قوموں کی شکست وزوال کے اسباب کا مطالعہ"، مجلس ترقی ادب، لاہور، 1999ء، ص 11

122 ایضا، ص4

123 Patrick, Sarah Morgan, The Godless and The God-Fearing: Atheism and Superstition in the early Roman Empire, Appalachian State University, Bachelor of Arts, May 2017, pg. 28

124 قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص96

125 Thrower, James, Western Atheism, pg. 44
126 Ibid., pg. 44
127 Lucretius, On the Nature of Things, Translated by Cyril Bailey, Oxford, 1948, pg.61
128 http://www.azquotes.com/quote/1132063
129 http://www.azquotes.com/quote/1132063

130 رسل، برٹرینڈ، فلسفہ مغرب کی تاریخ، مترجم: پروفیسر محمد بشیر، ص345

131 قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص154

132 ویلم نیسل، ڈاکٹر، مختصر تاریخ فلسفہ یونان، مترجم: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ص14-213

133 محمد کاظم، مسلم فکر وفلسفہ، مشعل بکس، لاہور، 2008ء، ص54

134 نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ یونان، ص205

135 Stace, W.T., A Critical History of Greek Philosophy, pg. 377

136 رسل، برٹرینڈ، "فلسفہ مغرب کی تاریخ"، مترجم: پروفیسر محمد بشیر، ص369

137 Fontana, Joseph, The Distorted Past, Blackwell, Oxford, 1995, pg. 20

138 مبارک علی، ڈاکٹر، یورپ کا عروج، ص45

139 قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص163

140 Draper, John William, History of the Conflict between Religion and Science, Cambridge University Press, New York, 2009, pg. 62

141 مبارک علی، ڈاکٹر، یورپ کا عروج، ص47

142 Anselm, Proslogium; 1078 AD Online
143 Anselm, Proslogium; Monologium; An Appendix in behalf of the Fool by Gaunilon; and CUR DUES HOMO, Translated by Sidney Norton Deane from Latin into English, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1903, pg. 08
144 Anselm, Proslogium: pg. 08-09
145 http://mazameen.com/philosophy

146 مرزا، اشفاق سلیم، "میکاولی سے گراچی تک"، ص33

147 حسن عسکری، "جدیدیت"، ص37

148 قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص201

149 Aquinas, Thomas, Summa Theologiae Online, https://dhspriory.org/thomas/summa/FP/FP002.html#FPQ2OUTP1

150 http://www.newadvent.org/summa/1002.htm#article3

151 محمد کاظم، "مسلم فکر و فلسفہ"، مشعل بکس، لاہور، 2008ء، ص101-104

152 حسن عسکری، جدیدیت، ص31

153 آفاقی، ڈاکٹر اقبال، مابعد جدیدیت–فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں، مثال پبلشرز، فیصل آباد، 2013ء، ص80

154 Baudrillart, Alferd, The Catholic Church, The Renaissance and Protestantism, Translated by MRS Philip Gibbs, Kegan Paul, Trench & Co. LTD., London,

155 Brotton, Jerry, The Renaissance – A Very Short Introduction, Oxford University Press, New York, 2006, pg. 09

156 قیصر الاسلام، قاضی، "تاریخ فلسفہ مغرب"، ج1 ص225

157 Thrower, James, Western Atheism, pg. 71

158 آفاقی، ڈاکٹر اقبال، مابعد جدیدیت–فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں، ص78

159 رسل، برٹرینڈ، فلسفہ مغرب کی تاریخ، مترجم پروفیسر محمد بشیر، ص579

160 The Hutchinson Dictionary of Ideas, Helicon Publishing Ltd. Oxford, 1994, pg. 443

161 مبارک علی، ڈاکٹر، یورپ کا عروج، فکشن ہاوس، لاہور، 2017ء، ص87

162 ایضا، ص91

163 آفاقی، ڈاکٹر اقبال، "مابعد جدیدیت"، ص81

164 مسعود الحسن خان، صاحبزادہ، "تاریخ یورپ"، بک فورٹ، لاہور، 2014ء، ص111-110

165 قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص226

166 Merriman, John, A History of Modern Europe, WW Norton & Company, London, 2010, pg. 57

167 مبارک علی، ڈاکٹر، یورپ کا عروج، ص93

168 Kristeller, Paul Oskar, Renaissance Thought, Harper & Row Publishers, New York, 1961, pg. 10

169 https://www.thoughtco.com/renaissance-humanism-p2-1221781

170 Craig, Edward, Routlege Encyclopedia of Philosophy, Routledge, 1998, pg. 375, ebook of combined 10 Volumes pg. 1487 (downloadable from Genesis Liberary http://library1.org/_ads/3BBD2AFE7C870F811C529C1F63E921F2)

171 https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.2307/2861009

172 Craig, Edward, Routlege Encyclopedia of Philosophy, Routledge, 1998, Clandestine Literature

173 Viroli, Maurizio, Machiavelli's God, translated by Antony Shugaar, Princeton University Press, USA, 2010, foreword

174 Buckley, Michael J., At the Origins of Modern Atheism, Yale University Press, New Haven and London, 1987, pg. 45

175 http://atheistscholar.org/WorldHistory/AtheistHistory/AtheismintheRenaissance.aspx
176 Madden, Thomas F., Heaven or Heresy, Recorded Books, LLC, Maryland, USA, 2007, pg. 6

177 جیلانی، ڈاکٹر عبدالقادر، "اسلام، پیغمبر اسلام ﷺ اور مستشرقین مغرب کا انداز فکر"، کتاب سرائے، لاہور، 2010، ص80

178 Madden, Thomas F., Heaven or Heresy, pg. 12
179 Turberville, A.S., Medieval Heresy & The Inquisition, Crosby Lockwood and Sons, London, 1920, pg. 127

180 مبارک علی، ڈاکٹر، "یورپ کا عروج"، ص59

181 Madden, Thomas F., Heaven or Heresy, pg. 13
182 Excerpted from Fordham University's Internet Medieval Sourcebook, "Byzantium" (www.fordham.edu/halsall/sbook1c.html#Laws); and Scott, S.P. Corpus Juris Civilis. Vol. 12, pp. 9–12, 125. Cincinnati:Central Trust Company, 1932.
183 Draper, John William, History of the Conflict between Religion and Science, Henry S. King & Co., London, 1875, pg. 146
184 Peter, Edward, Inquisition, University of California Press, USA, 1989, pgs. 98-99
185 Draper, John William, History of the Conflict between Religion and Science, pg. 208
186 Merriman, John, A History of Modern Europe, WW Norton & Company, London, 2010, pg. 91

187 جلال پوری، علی عباس، "روح عصر"، ص107

188 چیمہ، پروفیسر غلام رسول، "مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ"، چوہدری غلام رسول اینڈ سنز پبلشرز، لاہور، 2012ء، ص529

189 Merriman, John, A History of Modern Europe, 2010, pg. 90
190 https://www.catholic.com/tract/myths-about-indulgences
191 Merriman, John, A History of Modern Europe, 2010, pg. 92-95

192 مبارک علی، ڈاکٹر، "یورپ کا عروج"، ص122

193 انصاری، ڈاکٹر جاوید اکبر، سرمایہ دارانہ نظام-ایک تعارف، کتاب محل، 2016ء، ص40

194 McGrath, Alister, The Twilight of Atheism, pgs. 198-213
195 https://www.luther.de/en/95thesen.html
196 Einstein, Albert (1956). "Science and Religion," Ideas and Opinions. New York: Citadel Press, pg. 26
197 Draper, John William, History of the Conflict between Religion and Science, pg. 154
198 Damascene, St. John, Orthodox faith, Book 2, Chapter 7,
http://www.orthodox.net/fathers/exactii.html#BOOK_II_CHAPTER_VII
199 Bercot, David W., The Dictionary of early Christian Beliefs, Hendrichson Publishers, 1997, pg. 222
200 Lindberg, David C., The Beginnings of Western Science, The University of Chicago Press, pg. 278
201 Lindberg, David C., The Beginnings of Western Science, pg. 161
202 Sungenis, Robert A., Galileo was worng, Catholic Apologetics Int. Publishing, Inc., 2008, pg. 58
203 Pliny-The Elder, Natural History, Chapter LXV, George Barclay Castle Street Leicester Square, 1847, pg. 104
204 Revelation 7: 1
205 Revelation 20: 8

206 Isaiah 11: 12
207 Matthew 4: 8
208 Luke 4: 5
209 Draper, John William, History of the Conflict between Religion and Science, pgs. 167-169
210 Copernicus, Nicholas, On the Revolutions of the Heavelny Spheres, Preface, Online Version http://www.webexhibits.org/calendars/year-text-Copernicus.html
211 Russel, Bertrand, History of Western Philosophy, pg. 487
212 Dickson, White, A History of the Warefare of Science with Theology in Christendom, pg. 124

213 ظفر اقبال، اسلام اور جدید سائنس: نئے تناظر میں، کتاب محل، لاہور، 2016ء، ص15

214 ایضا، ص33

215 Denis J., The Oxford Handbook of Atheism: Renaissance and Reformation, pg. 179

216 حسن عسکری، "جدیدیت"، ص39

217 Merriman, John, A History of Modern Europe, WW Norton & Company, London, 2010, pg. 57

218 آفاقی، ڈاکٹر اقبال، "مابعد جدیدیت"، ص84

219 Merriman, John, A History of Modern Europe, WW Norton & Company, London, 1996, pg. 19-21

220 حسن عسکری، جدیدیت، ص47-55

221 DeWitt, Richard, Worldviews, Wiley-Blackwell, UK, 2010, pgs. 84-85

222 قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص239

223 Durant, Will, The Story of Philosophy, Garden City Publishing, New York, pg. 132
224 Ibid. pgs. 133-134
225 Ibid. pg. 142
226 Ibid. pgs. 157-158
227 Thomas, Henry, Living Biographies of Great Philosophers, Perma Giants, New York, pgs. 90-91

228 مرزا، اشفاق سلیم، میکاولی سے گراچی تک، فکشن ہاوس، لاہور، 2017ء، ص102

229 Russell, Bertrand, History of Western Philosophy, pg. 498
230 Bacon, Francis, Essays, Mozambook, 2001, pg. 61
231 Santillana, Giorgio, The Crime of Galileo, Uni. Of Chicago Press, 1995, pg. 9
232 i.e 1 Chronicles 16;30, Psalm 19:1-5, 93:1, 96:10, 104:1-5, Ecclesiastes 1:5, Job 26:7, Joshua 10:13, Isaiah 40:22
233 Gebler, Karl Von, Galileo Galilei, C.Kegan Paul & Co., London, 1879, pg. 46-48
234 Langford, Jerome J., Galileo, Science and the Church, Uni. Of Michigan Press, 1992, pg. 56-57
235 Dickson, White, A History of the Warefare of Science with Theology in Christendom, pg. 137
236 Dewitt, Worldviews, Wiley-Blackwell, UK, 2010, pgs. 148-163(Chapter 17)
237 Newton, Isaac, Mathematical Principles of Natural Philosophy, translated by Andrew Motte (1729), Revised by Florian Cajori, Berkeley, University of California Press, 1934,

pg. 13
238 Ibid. pg. 01
239 Ibid. pg. 13
240 Tiner, John Hudon, Isaac Newton: Inventor, Scientist and Teacher, Mott Media, Milford, Michigan, 1975, pg. 94
241 Ibid., pg. 123
242 Ibid., pg. 111
243 Ibid., pg. 107
244 Ibid., pg. 121

245 انصاری، ڈاکٹر جاوید اکبر، سرمایہ دارانہ نظام-ایک تعارف، ص41

246 Webster's Encyclopaedic Unabridged Dictionary Edn. 1994
247 The American Heritage Dictionary of the English Language, Houghton Mifflin Publication, USA, 1969, pg. 1425

248 قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص258-259

249 Russell, Bertrand, History of Western Philosophy, pg. 513

250 نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ مغرب، علمی کتاب خانہ، لاہور، س ن، ص12

251 Descartes, Rene, Discourse on the Method, Duke Classics, 2012, Part 4
252 Ibid. Part 2

253 نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ مغرب، ص15

254 Descartes, Rene, Meditations, Oxford University Press, 2008, pg. 34
255 Ibid. pg. 37
256 Moore, Brooke Noel, Philosophy-The Power of Ideas, McGraw Hill Edu., India, 8th Edition, pg. 408-9

257 نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ مغرب، ص19

258 http://ilhaad.com/2015/02/ilhad-khulaasa/

259 نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ جدید، ص39-38

260 Durant, Will, The Story of Philosophy, pg. 187

261 نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ جدید، ص69

262 قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص277

263 اصلاحی، امین احسن، مولانا، فلسفے کے بنیادی مسائل، فاران فاونڈیشن، لاہور، 1997ء، ص30-29

264 Smith, H. George, https://www.libertarianism.org/columns/freethought-freedom-benedict-spinoza, 22 May 2015.
265 Smith, H. George, https://www.libertarianism.org/columns/freethought-freedom-spinoza-bible 29 May 2015.
266 Durant, Will, The Story of Philosophy, pg. 180
267 Ibid, pg. 179
268 Hobbes, Thomas, Leviathan, Edited by J.C.A. Gaskin, Oxford University Press., 1996, pg. 84

269 اعجاز احمد، پروفیسر رانا، مغربی سیاسی افکار، ڈوگر پبلشرز، لاہور، س ن، ص128

270 McClelland, J.S, A History of Western Political Thought, Routledge, London, 2005, pg. 182

271 مرزا، اشفاق سلیم، میکاولی سے گرامچی تک، ص129

272 Sabine, George H., A History of Political Theory, pg. 473

273 Ross, George Macdonald, Starting with Hobbes, Continuum, New York, 2009, pg. 136

274 Ibid., 148

275 Ibid., 92

276 قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص297

277 https://www.philosophybasics.com/movements_british_empiricism.html

278 مرزا، اشفاق سلیم، میکاولی سے گرامچی تک، ص147

279 https://www.britannica.com/topic/empiricism#ref68489

280 نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ جدید، ص117

281 https://www.britannica.com/topic/empiricism#ref68489

282 نعیم احمد، ڈاکٹر، تاریخ فلسفہ جدید، ص148

283 برکلے، جارج، "مبادی علم انسانی"، مترجم مولانا عبد الباری ندوی، دار المصنفین اعظم گڑھ، 1918ء

284 Fogelin, Robert Berkeley and the Principles of Human Knowledge. Routledge, 2001. pg. 27

285 Berkeley, George, Principles of Human Knowledge, Principle #29, https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/en/berkeley.htm

286 برکلے، جارج، "مبادی علم انسانی"، مترجم مولانا عبد الباری ندوی، دار المصنفین اعظم گڑھ، 1918ء ص34

287 برکلے، جارج، "مبادی علم انسانی"، ص35

288 Kant, Immanuel, What is Enlightenment?, Sep 30, 1784, Available Online at http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/etscc/kant.html

289 اقبال آفاقی، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت-فلسفہ تاریخ کے تناظر میں، ص92

290 https://www.britannica.com/event/Enlightenment-European-history

291 اقبال آفاقی، ڈاکٹر، مابعد جدیدیت-فلسفہ تاریخ کے تناظر میں، ص17

292 Thrower, James, Western Atheism, pg. 97

293 Durant, Will, The Story of Philosophy, pg. 277

294 انصاری، جاوید اکبر، سرمایہ دارانہ نظام-ایک تعارف، ص41

295 https://americanhumanist.org/paths/atheism/

296 Copson, Andrew, Secularism, Oxford University Press, 2017, pg. 16

297 Paine, Thomas, The Age of Reason, Freethought Publishing Co., London, 1880, p.2

298 http://www.deism.com/deismdefined.htm

299 Paine, Thomas, “The Age of Reason”, http://www.deism.com/theageofreason.htm

300 Thrower, James, Western Atheism, pg. 101

301 Blom, Philipp, Enlightening the world: Encyclopédie, the book that changed the course of history, New York: Palgrave Macmillan, 2005, pg. 139

302 Hunt, Lynn, The Making of the West: Peoples and Cultures: A Concise History:

Volume II: Since 1340, Se cond Edition, Boston: Bedford/St. Martin's, 2007, pg. 611
303 Durant, Will, The Story of Civilization, Simon & Schuster, New York, 1965, Vol. 9, pg. 696
304https://humanism.org.uk/humanism/the-humanisttradition/enlightenment/ baron-dholbach/
305 Holbach, Baron d, System of Nature, trans. by H.D. Robinson, New York: Burt Franklin, 1970, pg. 15
306 Holbach, Baron d, The System of Nature, Batoche Books, Kitchener, 2001, Vol. 1, pg. 177
307 https://izquotes.com/quote/baron-d'holbach/all-religions-are-ancient-monuments-to-superstition-ignorance-ferocity-and-modern-religions-are-320026
308 Durant, Will, The Story of Civilization, Simon & Schuster, New York, 1965, Vol. 9, pg. 710

309 جاوید، قاضی، والٹئیر، مشعل پبلشرز، لاہور، ص3

310 Moland, Louis, Complete works of Voltaire, Paris, Vol. 10, pg. 402-405
311 https://quoteinvestigator.com/2015/06/01/defend-say/

312 جاوید، قاضی، والٹئیر،، ص89

313 ایضا، ص103

314 Durant, Will, The Story of Philosophy, pg. 275
315 Ibid., pg. 283
316 Rousseau, Jean-Jacques, The Social Contract(1762), Book 1, Chapter 1, Para 1 http://www.gutenberg.org/files/46333/46333-h/46333-h.htm#CHAPTER_IIIb

317 انصاری، جاوید اکبر، سرمایہ دارانہ نظام-ایک تعارف، ص 43-41

318 Demonstration of the Being and Attributes of God (Samuel Clarke)
319 Hume, David, Dialogues concerning Natural Religion, Part 9 https://www.gutenberg.org/files/4583/4583-h/4583-h.htm#chap09
320 Hume, David, Dialogues concerning Natural Religion, Part 9
321 Hume, David, Dialogues concerning Natural Religion, Part 9
322 Hume, David, A Treatise of Human Nature, Book 3, Section 15
323 Hume, David, Dialogues concerning Natural Religion, Part 2
324 Hume, David, A Treatise of Human Nature, Book 1 Part 4 Section 6: of Personal Identity
325 https://plato.stanford.edu/entries/kant-religion/#KanRelDurCriPer
326 https://plato.stanford.edu/entries/kant-religion/#KanRelDurCriPer
327 Durant, Will, The Story of Philosophy, pg. 275

328 اقبال، علامہ، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، مترجم سید نذیر نیازی، خطبہ اول، ص42-41

329 محمد ظفر اقبال، اسلام اور جدید سائنس نئے تناظر میں، ص122

330 ایضا، ص115

331 انصاری، جاوید اکبر، سرمایہ دارانہ نظام-ایک تعارف، ص47-44

332 Kant, Immanuel, The Conflict of the Faculties, Trans. Marry J. Gregor, University of Nebraska Press, London, 1979, pg. 115

333 Nica, Daniel, Annals of the University of Bucharest: Philosophy Series, Vol. LXVI, no.1, 2017, pg. 108

334 http://www.inzaar.pk/hazrat-ibrahim-ki-qurbani-par-aitraz/

335 http://ilhaad.com/2018/04/kant-and-prophet-ibrahim/

336 https://www.rekhta.org/articles/iqbal-aur-garman-falsafa-imran-shahid-bhandar-articles?lang=ur

337 Onfray, Michel, Atheist Manifesto: The Case Against Christianity, Judaism, and Islam. Arcade Publishing, New York, 2005, pg. 29

338 Berman, David, A History of Atheism in Britain, Pg. 110

339 Turner, Matthew, Answer to Dr. Priestly's Letters to a philosophical unbeliever, London, 1782, pg. 17

340 Watson Refuted: Being an Answer to the Apology for the Bible in a Series of Letters to the Bishop of Llandaff

341 An investigation of the essence of the deity with a word or two by way of postscript, to the professors of deism, in refutation of their doctrine, that The Bible is not the word of God.

342 Merryman, John Henry, The Civil Law Tradition, Standford University Press, California, 2007, pg. 16

343 https://www.conservapedia.com/History_of_Atheism#cite_note-5

344 ظفر اقبال، اسلام اور جدید سائنس نئے تناظر میں، ص270-269

345 Stausberg, Michael, Contemporary Theories of Religion, Routledge, London, 2009, pg. 40-41

346 McGrath, Alister, The Twilight of Atheism, pg. 57

347 Ibid, pg. 58

348 Thrower, James, Western Atheism, pg. 120

349 نعم احمد، ڈاکٹر، معاصر فکری تحریکیں، مجلس ترقی ادب، لاہور، 2016ء، ص25

350 نعم احمد، ڈاکٹر، معاصر فکری تحریکیں، ص24

351 نعم احمد، ڈاکٹر، معاصر فکری تحریکیں، ص41

352 قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص489

353 قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص497

354 وحید الدین خان، مولانا، مذہب اور جدید چیلنج، مکتبہ الرسالہ، نئی دہلی، بھارت، 2015ء، ص18

355 وحید الدین خان، مولانا، مذہب اور جدید چیلنج، ص18

356 Marx, Karl, Introduction to A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, Paris, 1843
https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm

357 McGrath, Alister, The Twilight of Atheism, pg. 66

358 وحید الدین خان، مولانا، مذہب اور جدید چیلنج، ص34

359 محمود احمد، پروفیسر، نظریہ ارتقاء، مقتدرہ قومی زبان، پاکستان، 2007ء، ص2

360 محمود احمد، پروفیسر، نظریہ ارتقاء، ص21

361 https://ur.harun-yahya.net/ur/Eser-Tipi/4082
362 http://www.urdulibrary.org/books/11-darwin-ka-nazariya-e-irtiqa
363 Michael Denton, Evolution: A Theory in Crisis, MD: Adler & Adler, 1986
364 Evan Shute, Flaws in the theory of Evolution, Nutley, NJ: Craig Press, 1976
365 Malcolm Bowden, The rise of the evolution fraud, Bromely Kent: Sovereign Publications, 1982

366 قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب، ج1 ص455

367 Nietzsche, Friedrch Wilhelm, The Gay Science, Para 125, Walter Kaufmann ed., Vintage, New York, 1974, pgs. 181-182
368 Nietzsche, Friedrch Wilhelm, Thus Spoke Zarathustra, tr. R. J Hollingdale, Penguin Classics Edition, 1969, pg. 41
369 https://www.urdusafha.pk/khuda-mar-chuka-hy/

370 نعیم احمد، ڈاکٹر، فرائیڈ- نظریہ تحلیل نفسی، مشعل بکس، لاہور، ص31

371 ایضا، ص73-71

372 احمد ندیم، پروفیسر ڈاکٹر، مابعد جدیدیت اور اسلامی تعلیمات، کتاب محل، لاہور، 2016ء، ص88

373 فرائیڈ، سگمنڈ، فرائیڈ کے مضامین- بچپن میں ٹوٹم ازم کی واپسی، مترجمہ ڈاکٹر ثوبیہ طاہر، نگارشات، 2017ء، ص250-247

374 ایضا، ص252

375 فرائیڈ، سگمنڈ، فرائیڈ کے مضامین–موسیٰؑ، ان کی قوم اور مذہب توحید، مترجمہ ڈاکٹر ثوبیہ طاہر، ص140

376 https://www.britannica.com/topic/logical-positivism

377 قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص106

378 Sartre, J. Paul, Existentialism is Humanism, Yale University Press, New Haven & London, 2007 https://www.goodreads.com/work/quotes/2376452
379 Ibid. pg. 22
380 Russell, Bertrand, “My Religious Reminiscences”, The Basic Writigs of Bertrand Russell, Edt. By Robert E. Egner and Lester E. Denonn, Routledge Classics, 2009, pgs. 3-4
381 Russell, Bertrand, “My Mental Development”, The Basic Writigs of Bertrand Russell, Edt. By Robert E. Egner and Lester E. Denonn pgs. 12-13
382 Russell, Bertrand, “Why I am not a Christian”, The Basic Writigs of Bertrand Russell, Edt. By Robert E. Egner and Lester E. Denonn, Routledge Classics, 2009, pg. 568

383 مونزما، جان کلووز، خدا موجود ہے؟، ص43

384 Dakins, Richard, The God Delusion, Bantam Press, London, 2006, pgs. 56-57
385 Ibid. pg. 56
386 Ibid. pg. 51
387 Ibid. pg. 50
388 Ibid. pg. 46
389 Ibid. pg. 36
390 Hart, D Bentley, The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss, New Haven, Yale University Press, 2013, pgs. 21-22
391 Ibid. pg. 46
392 Ibid, pg. 46

393 Ibid, pgs. 157-158
394 W. T Stace, Religion and the Modern Mind, J.B. Lippincott Co. New York, 1952, pg.83
395 https://www.independent.co.uk/news/science/richard-dawkins-atheism-criticism-atheist-study-rice-university-science-scientists-a7389396.html?fbclid=IwAR2hlql5kphfuWtlofqwPbqt65s1vQ56GDAvQgjparnOtaJ3T-W6EPZrs
396 https://daleel.pk/2019/02/23/94946
397 https://daleel.pk/2019/02/23/94946
398 https://daleel.pk/2016/07/22/2160
399 Lamont, Corliss, The Philosophy of Humanism, Humanist Press, New York, 8th Ed., 1997, pgs.13-14
400 https://humanists.international/what-is-humanism/
401 https://americanhumanist.org/paths/atheism/
402 https://humanism.org.uk/humanism/
403 زاہد مغل،ڈاکٹر،مقالات تفہیم مغرب، لیگیسی بکس،لاہور،جون2018ء،ص84
404 ایضا،ص84
405 ایضا،ص270
406 ایضا،ص85

مصادر و مراجع (کتابیات)

اردو تراجم

1 اشعری، ابوالحسن، امام، "مسلمانوں کے عقائد وافکار"، مترجم مولانا محمد حنیف ندوی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، 2015ء

2 اقبال، علامہ محمد، "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ"، مترجم سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور، جون 2012ء

3 برکلے، جارج، "مبادی علم انسانی"، مترجم مولانا عبدالباری ندوی، معارف پریس اعظم گڑھ، بھارت، س ن

4 پاپر، کارل، "فلسفہ، سائنس اور تہذیب"، مترجم ڈاکٹر ساجد علی، مشعل بکس، لاہور، 1997ء

5 حسین آفندی طرابلسی، علامہ، "جدید علم الکلام"، مترجم اردو مولانا سید محمد اسحق علی، تھانہ بھون ضلع مظفر نگر، بھارت، 1897ء

6 ڈاکنز، رچرڈ، "اندھا گھڑی ساز"، مترجم محمد ارشد رازی، مشعل بکس، لاہور، 2005ء

7 ڈریپر، ڈاکٹر جان ولیم، "معرکہ مذہب وسائنس"، مترجم مولانا ظفر علی خان، الفیصل ناشران، لاہور، اکتوبر 2010ء

8 رسل، برٹرینڈ، "فلسفہ مغرب کی تاریخ"، مترجم پروفیسر محمد بشیر، پورب اکیڈمی، اسلام آباد

9 رسل، برٹرینڈ، "مسائل فلسفہ"، مترجم ڈاکٹر عبدالخالق، مشعل بکس، لاہور، س ن

10 سپینگلر، اوسوالڈ، "زوال مغرب"، مترجم ڈاکٹر مظفر حسن ملک، نیشنل بک فاونڈیشن، اسلام آباد، مارچ 2017ء

11 فرائیڈ، سگمنڈ، "فرائیڈ کے مضامین"، مترجمہ ڈاکٹر ثوبیہ طاہر، نگارشات، 2017ء

12 قطب، سید محمد، "جدید جاہلیت"، مترجم ساجد الرحمن صدیقی، البدر، لاہور، س ن

13 کانٹ، عمانوئل، "تنقید عقل محض"، مترجم اردو ڈاکٹر سید عابد حسین، انجمن ترقی اردو پاکستان، 1992ء

14 گاگی، ولیم میک، "انسانی تہذیب کے پانچ ادوار"، مترجم حسن عابدی، مشعل بکس، لاہور س ن

15 لیکی، ایڈورڈ ہارٹ پول، "تاریخ اخلاق یورپ"، مترجم عبدالماجد دریا آبادی، سٹی بک پوائنٹ، 2016

16 لیوتار، جین فرانکوایس، "مابعد جدید صورتحال"، مترجم واجد علی انصاری، عکس پبلیکیشنز، دربار مارکیٹ، لاہور،

2018ء
17 مارکس،کارل،"مارکسی فکر وفلسفہ کے خدوخال"،مترجم مرزااشفاق بیگ،چوہدری غلام رسول اینڈ سنز پبلشرز،لاہور،
18 محمد بن عبدالسعید سالمی کشبی،"تمہید ابو شکور سالمی"،مترجم علامہ ابوالبرکات سید احمد قادری،فرید بک سٹال،لاہور، 2009ء
19 مونزما،جان کلووز،خداموجود ہے؟مترجم عبدالحمید صدیقی،فکشن ہاوس،لاہور،2014ء
20 مہاپتر،امولیہ رجن،"فلسفہ مذاہب"،مترجم یاسر جواد،فکشن ہاوس،لاہور،1998ء
21 نیسل،ڈاکٹر ولہم،"مختصر تاریخ فلسفہ یونان"،مترجم ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم،کتاب محل،دربار مارکیٹ،لاہور،2018ء
22 ہاسپرس،جان،"ابتدائی فلسفہ"،مترجم ڈاکٹر سلطان علی شیدا،مشتاق بک کارنر،لاہور،2015ء
23 ہیوم،ڈیوڈ،"فہم انسانی"،مترجم مولانا عبدالباری ندوی،معارف پریس اعظم گڑھ،بھارت،1938ء
24 وِل ڈیورانٹ،"داستان فلسفہ"،مترجم سید عابد علی عابد،فکشن ہاوس،لاہور،2010ء

اردو کتب

25 احمد ندیم،پروفیسر ڈاکٹر،مابعد جدیدیت اور اسلامی تعلیمات،کتاب محل،لاہور،2016ء
26 ارشد محمود،"تصور خدا"،فکشن ہاوس،لاہور،اشاعت دوم،2010ء
27 اصمعی،ثروت جمال،"عورت مغرب اور اسلام"،پریس انسٹی ٹیوٹ،اسلام آباد،2015ء
28 افتخار حسین،ڈاکٹر آغا،"قوموں کی شکست وزوال کے اسباب کا مطالعہ"،مجلس ترقی ادب،لاہور،1999ء
29 اقبال آفاقی،ڈاکٹر،"مابعد جدیدیت-فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں"،مثال پبلشرز،فیصل آباد،2013ء
30 اکرام الحق،مولانا،"توضیح العقائد فی حل شرح العقائد"،جامعہ عمر بن خطاب،ملتان،طبع ثانی،دسمبر2012ء
31 انصاری،ڈاکٹر جاوید اکبر،"سرمایہ دارانہ نظام"،کتاب محل دربار مارکیٹ،لاہور،2016ء
32 ایس ایم شاہد،"فلسفہ اخلاق"،ایورنیو بک پیلس،لاہور،س ن
33 آزاد،مولانا محمد حسین،"فلسفہ"،شاہین بک سنٹر،دہلی،بھارت،طبع اول،جنوری1985ء
34 آصف اعوان،ڈاکٹر،"اقبال کا دوسرا خطبہ"،مثال پبلشرز،فیصل آباد،2016ء
35 برق،ڈاکٹر غلام جیلانی،"الحادِ مغرب اور ہم"،الفیصل ناشران،لاہور،2017ء
36 تقی امینی،مولانا محمد،"لامذہبی دور کا تاریخی پس منظر"،مکی دار الکتب،لاہور،جنوری1996ء
37 تھانوی،مولانا اشرف علی،"اشرف الجواب"،مکتبہ عمر فاروق،کراچی،س ن
38 تھانوی،مولانا اشرف علی،"بوادر النوادر"،ادارہ اسلامیات،لاہور،س ن
39 جامعی،سید خالد،"علماء کی تنخواہیں سب سے کم کیوں ہیں"،کتاب محل،دربار مارکیٹ،لاہور،2017ء

40 جاوید، قاضی، "روسو"، فکشن ہاوس، لاہور،

41 جاوید، قاضی، "فریڈرک نطشے"، فکشن ہاوس، لاہور، 2007ء

42 جاوید، قاضی، "والٹئیر"، فکشن ہاوس، لاہور،

43 جلالپوری، علی عباس، "اقبال کا علم کلام"، تخلیقات، لاہور، س ن

44 جلالپوری، علی عباس، "خرد نامہ جلال پوری"، تخلیقات، لاہور، س ن

45 جلالپوری، علی عباس، "رسوم اقوام"، تخلیقات، لاہور، س ن

46 جلالپوری، علی عباس، "روایات تمدن قدیم"، تخلیقات، لاہور، س ن

47 جلالپوری، علی عباس، "روایات فلسفہ"، تخلیقات، لاہور، س ن

48 جلالپوری، علی عباس، "روح عصر"، تخلیقات، لاہور، 2013ء

49 جلالپوری، علی عباس، "کائنات اور انسان"، تخلیقات، لاہور، س ن

50 جمال پانی پتی، "جدیدیت اور جدیدیت کی ابلیسیت"، اکادمی بازیافت، کراچی، اکتوبر 2005ء

51 جیلانی، ڈاکٹر عبد القادر، "اسلام، پیغمبر اسلام ﷺ اور مستشرقین مغرب کا انداز فکر"، کتاب سرائے، لاہور، 2010ء

52 حسن عسکری، "بیسویں صدی کا مزاج"، کتاب محل، لاہور، 2017ء

53 حسن عسکری، "جدیدیت"، ادارہ مطبوعات طلبہ، لاہور، ستمبر 2013ء

54 خالد، سیف اللہ رحمانی، مولانا، "اسلام اور جدید فکری مسائل"، ہدی بک ڈسٹریبوٹرز، حیدرآباد، نومبر 2011ء

55 رفیق، پروفیسر سعید احمد، "فکری تحریکیں"، قلات پبلشرز اینڈ بک سیلرز، کوئٹہ، 2007ء

56 زاہد مغل، علامہ ڈاکٹر، "مقالات تفہیم مغرب"، لیگیسی بکس، لاہور، 2018ء

57 ظفر اقبال، "اسلام اور جدید سائنس"، کتاب محل، دربار مارکیٹ، لاہور، 2016ء

58 ظفر اقبال، "اسلام اور جدیدیت کی کشمکش"، کتاب محل، دربار مارکیٹ، لاہور، 2016ء

59 عبد الحکیم، ڈاکٹر خلیفہ، "فکر اقبال"، سیونتھ سکائی پبلیکیشنز، لاہور، مارچ 2015ء

60 عبد الحکیم، ڈاکٹر خلیفہ، "تلخیص خطبات اقبال"، بزم اقبال، لاہور، 1988ء

61 عثمانی، شبیر احمد، علامہ، شیخ الاسلام، "العقل والنقل"، ادارہ اسلامیات، لاہور، س ن

62 غلام مرتضی، ڈاکٹر ملک، "وجود باری تعالیٰ اور توحید"، زیب تعلیمی ٹرسٹ، لاہور، س ن

63 فرہاد، ڈاکٹر شاہد، "سیکولرازم - ایک تعارف"، کتاب محل، دربار مارکیٹ، لاہور، 2016ء

64 فضل الرحمن، ڈاکٹر، "اسلام"، مترجم محمد کاظم، مشعل بکس، لاہور، س ن

65 قیصر الاسلام، قاضی، "تاریخ فلسفہ مغرب"، نیشنل بک فاونڈیشن، اسلام آباد، مئی 2015ء

66 قیصر الاسلام، قاضی، "فلسفے کے بنیادی مسائل"، نیشنل بک فاونڈیشن، اسلام آباد، 2012ء

67 قیصر الاسلام، قاضی، "جدید فلسفیانہ افکار"، ادارہ یادگار غالب، کراچی، 2014ء

68 کندھلوی، مولانا محمد ادریس، "علم الکلام"، زمزم پبلشرز، کراچی، ستمبر 2003ء

69 مبارک علی، ڈاکٹر، "یورپ کا عروج"، فکشن ہاوس، لاہور، 2017ء

70 مبشر حسین، حافظ، "اللہ اور انسان"، مبشر اکیڈمی، لاہور، دسمبر 2004ء

71 مجموعہ مقالات، "اسلام یا جمہوریت"، کتاب محل، لاہور، 2016ء

72 مجموعہ مقالات، "الحاد - ایک تعارف"، کتاب محل، لاہور، 2017ء

73 محمد امین، ڈاکٹر، "اسلام اور تہذیب مغرب کی کشمکش"، کتاب محل، لاہور، 2017ء

74 محمد زبیر، ڈاکٹر حافظ، "وجود باری تعالیٰ"، دار الفکر الاسلامی، لاہور، طبع اول، جولائی 2017ء

75 محمد قمر اقبال، "اقبال کا تصور حقیقت مطلق"، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، 2017ء

76 محمد کاظم، "مسلم فکر و فلسفہ"، مشعل بکس، لاہور، س ن

77 محمود احمد، پروفیسر، نظریہ ارتقاء، مقتدرہ قومی زبان، پاکستان، 2007ء

78 مرزا، اشفاق سلیم، "میکاولی سے گرامچی تک"، فکشن ہاوس، لاہور، 2017ء

79 مسعود الحسن خان، صاحبزادہ، "تاریخ یورپ"، بک فورٹ، لاہور، 2014ء

80 مناظر احسن گیلانی، مولانا، "الدین القیم"، مکتبہ اسعدیہ، کراچی، اشاعت ثانی، فروری 2010ء

81 منظور احمد، ڈاکٹر، "اسلام - چند فکری مسائل"، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، طبع سوم، 2013ء

82 ندوی، محمد حنیف، "عقلیات ابن تیمیہ"، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، طبع دوم، 2001ء

83 نعیم احمد، ڈاکٹر، "تاریخ فلسفہ جدید"، علمی کتاب خانہ، لاہور، س ن

84 نعیم احمد، ڈاکٹر، "تاریخ فلسفہ یونان"، علمی کتاب خانہ، لاہور، 2014ء

85 نعیم احمد، ڈاکٹر، "رسل کے مضامین"، مترجم قاضی جاوید، مشعل بکس، لاہور، س ن

86 نعیم احمد، ڈاکٹر، "رسل کی بنیادی تحریریں"، مترجم ریاض احمد، مشعل بکس، لاہور، س ن

87 نعیم احمد، ڈاکٹر، "فرائڈ - نظریہ تحلیل نفسی"، مشعل بکس، لاہور، س ن

88 نعیم احمد، ڈاکٹر، "معاصر فکری تحریکیں"، مجلس ترقی ادب، لاہور، 2016

89 وحید الدین خان، مولانا، "اسلام اور عصر حاضر"، مکتبہ الرسالہ، دہلی، طبع سوم 1995ء

90 وحید الدین خان، مولانا، "سوشلزم اور اسلام"، مکتبہ الرسالہ، دہلی، 2016ء

91 وحید الدین خان، مولانا، "مارکس ازم"، گڈورڈ بکس، بھارت، 2011ء

92 وحید الدین خان، مولانا، "مذہب اور سائنس"، مکتبہ الرسالہ، دہلی، س ن

93 وحید الدین خان، مولانا، "عظمت اسلام"، مکتبہ الرسالہ، دہلی، 2013ء

94 وحید الدین خان، مولانا، "عقلیات اسلام"، مکتبہ الرسالہ، دہلی، 2015ء

95 وحید الدین خان، مولانا، "مذہب اور جدید چیلنج"، مکتبہ الرسالہ، دہلی، 2014ء

96 وحید عشرت، ڈاکٹر، "خدا- فلسفیوں کی نظر میں"، سنگ میل پبلیکیشنز، لاہور، 2008ء

97 ولی اللہ، شاہ، "حجۃ اللہ البالغہ"، مترجم مولانا عبد الرحیم، الفیصل، لاہور، 2006ء

English Books

1 Ablgren, Gillian T.W., "The Inquisition of Francisca", The University of Chicago Press, Chicago, 2005

2 Allen, Fred, "Young Folk's History of The Reformation", Estes And Lauriat Publishers, Boston, USA, 1887

3 Anselm, Proslogium; Monologium; An Appendix in behalf of the Fool by Gaunilon; and CUR DUES HOMO, Translated by Sidney Norton Deane, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1903

4 Anthony, Louise M., "Philosophers without Gods", Oxford University Press, USA, 2007

5 Aquinas, Thoman, Summa Theologiae, www.newadvent.org/summa/1002.htm#article3

6 Aristotle, "Metaphysics", Translated by W.D. Ross

7 Aristotle, "Metaphysics", Translated by W.D. Ross

8 Bacon, Francis, Essays, Mozambook, 2001

9 Baggini, Julian, "Atheism-A Very Short Introduction", Oxford University Press, USA, 2003

10 Bainton, Roland, "The Reformation of the Sixteenth Century", The Beacon Press, Boston, USA, 1952

11 Barker, Sir Ernest, Greek Political Theory, University Paperbacks, Methuen & London, 1947

12 Barnes, Micheal Horace, "Understanding Religion and Science", The Continuum, N.Y, USA, 2010

13 Baudrillart, Alferd, The Catholic Church, The Renaissance and Protestantism, Translated by MRS Philip Gibbs, Kegan Paul, Trench & Co. LTD, London

14 Beecher, Lyman, "Lectures on Political Atheism", Clarke Beeton & Co., London, N/A

15 Bercot, David W., The Dictionary of Early Christian Beliefs, Hendrichson Publishers, 1997

16 Bergin, Thomas G., "Encyclopedia of The Renaissance and the Reformation", Facts on File, Inc., USA, 2004

17 Berkeley, George, " A Treatise concerning the principles of Human Knowledge", edited by David R. Wilkins, London, 2002

18 Berman, David, "A History of Atheism in Britain", Routledge, USA, 2013

19 Besant, Annie, "My Path to Atheism", Freethought Publishing Company, London, 1885

20 Betts, C.J, "Early Deism in France", Martinus Nijhoff Publications, Boston, 1984

21 Blackie, John Stuart, "The Natural History of Atheism", Scribner, Armstrong & Company, New York, 1878

22 Blom, Philipp, Enlightening the World, Palgrave Macmillan, New York, 2005

23 Bremmer, Jan N., Atheism in Antiquity, The Cambridge Companian to Atheism by Michael Martin, 2007

24 Brooke Noel, Kenneth Bruder, "Philosophy", McGraw Hill Edu. Ltd., New Delhi, India, Eith Edition.

25 Brooks, D.M, Dr., " The necessity of Atheism", Freethought press, N.Y, 2007

26 Brotton, Jerry, "The Renaissance-A Very Short History", Oxford University Press, USA, 2006

27 Buckley, Michael J., "At the Origins of Modern Atheism", Yale University Press, New Haven and London, 1987

28 Bullivant, Stephen, "The Oxford Handbook of Atheism", Oxford University Press, USA, 2013

29 Charles Taliaferro, "Philosophy of Religion - An Anthology", Blackwell Publishing, 2003

30 Cicero, On the Nature of gods, Translated by H. Rackham, M.A, Harvard University Press, London, First Printed in 1933

31 Clement of Alexandria, "The Exhortation to the Greeks", Translated by G.W Butterworth, Lilliam Heinemann, London,

32 Cliteur, Paul, The Defination of Atheism, Journal of Religion & Society Vol.11, The kripke Center, University of Leiden, Netherlands

33 Cooper, Charless C, "Religion and the Modern Mind", Harper and Brothers Publications, New York, 1929

34 Copleston, Frederick, "A History of Philosophy", The Newman Press, Westminster, Maryland, 1953

35 Copson, Andrew, Secularism, Oxford University Press, 2017

36 Corlett, J. Angelo, "The Errors of Atheism", The Continuum, N.Y, USA, 2010

37 Covell, Tim, " Born Atheist", ISBN 978-1-4502-6753-3, 2010, N/A

38 Craig, Edward, Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, 1998

39 D' Aubigne, Merle, "History of the Reformation in the Sixteen Century", Blackie and Son, London, N/A

40 Daniel L. Pals, "Eight Theories of Religion", Oxford Uni. Press, New York, 2006

41 Davies, James, "A Popular View of Atheism", L. and J. Seeley, London, 1835

42 Dawkins, Richard, " The God delusion", Bantam press, London, 2006.

43 Dawkins, Richard, "Is science a religion?", The Humanist, Jan. 1997

44 Descartes, Rene, Meditations, Oxford University Press, 2008

45 Dewitt, Richard, Worldviews, Wiley-Blackwell, UK, 2010
46 Dickson, White, A History of the Warefare of Science with Theology in Christendom, Camridge University Press, 2009
47 Doan, Frank Carleton, "Religion and the Modern Mind", Sherman, French & Co., Boston, 1909
48 Drachmann, A.B, "Atheism in Pagan Antiquity", Gyldendal, London, 1922
49 Draper, J. William, "History of the conflict between religion and science", Cambridge University Press, New York, 2009
50 Draper, J. William, "History of the conflict between religion and science", Henry S. King & Co., London, 1875
51 Durant, Will, "The Pleasures of Philosophy", Simon and Schuster, New York, 1953
52 Durant, Will, "The Renaisssance", Simon and Schuster, New York, 1953
53 Durant, Will, The Story of Civilization, Simon & Schuster, New York, 1965
54 Durant, Will, The Story of Philosophy, Garden City Publishing Co., New York,
55 Eller, David, "Natural Atheism", American Atheist Press, New Jersey, 2004
56 Ellwood, Robert S., The Encyclopedia of World Religions, University of South California, DWJ Books LLC, 2007
57 Empiricus, Sextus, "Outlines of Pyrronism", Trans. By Benson Mates, Oxford, New York, 1996
58 Eugene, G. Bewkes, "The Western Heritage of faith and reason", Harper & Row Publishers, N.Y, 1963
59 Feldhay, Rivka, "Galileo and the Church", Cambridge University Press, New York, 1995
60 Feyerabend, Paul K, " Against Method- Out line of an anarchistic theory of knowledge", N/A
61 Flint, Robert, "Agnosticism", Charles Scribner's Sons, New York, 1903
62 Fogelin, Robert, Berkeley and the Principles of Human Knowledge, Routledge, 2001
63 Fontana, Joseph, The Distorted Past, Blackwell, Oxford, 1995
64 Gebler, Karl Von, Galileo Galilei, C.Kegan Paul & Co., London, 1879
65 George H. Smith, " Atheism: The case against God", jan 2003.
66 Grendler, Paul F., "The Renaissance-An Encyclopedia for Students", Charles Scribner's Sons, USA, N/A
67 Griffin, David Ray, "Religion and Scientific Naturalism", State Uni. Of New York Press, 2000
68 Hankins, James, "The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy", Cambridge University Press, New York, 2007
69 Harris, Sam, "Free Will", Free press, New York, 2012.
70 Harrison, Jane Ellen, "Prolegomena to the Study of Religion", Cambridge Uni. Press, 1908
71 Harrison, Jane Ellen, "The Religion of Ancient Greece", Constable & Company LTD., London, 1913
72 Hart, D. Bentley, The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss, New Haven, Yale University Press, 2013

73 Hedge, F.H, "Atheism in Philosophy", Roberts Brothers, Boston, 1884

74 Hedge, F.H, "Martin Luther", Roberts Brothers, Boston,1988

75 Hick, John, "Arguments for the existence of God", Macmillan and Co. Ltd. London, 1970

76 Hick, John, "Philosophy of Religion", Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1990

77 Hobbes, Thomas, Leviathan, Ed. By J.C.A Gaskin, Oxford University Press, 1996

78 Holbach, Baron d., System of Nature, Batoche Books, Kitchener, 2001

79 Holbach, Baron d., System of Nature, Translated by H.D Robinson, Burt Franklin, New York, 1970

80 Homza, Lu Ann, "The Spanish Inquisition, 1478-1614", Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2006

81 Hooper, W.D., "Cicero's Religious Beliefs", The Classical Journal, Vol. 13, No. 2, Nov. 1917, pp. 88-95, The Classical Association of the Middle West and South, Inc.

82 Hudson, Wayne, "Atheism and Deism Revalued", Ashgate Publishing Limited, U.K, 2014

83 Hume, David, " A Treatise of Humen Nature", ISN ETH Zurich, N.Y, N/A

84 Hume, David, A Treatise o fHuman Nature Online

85 Hume, David, Dialogues Concerning Natural Religion, www.gutenberg.org

86 Hunt, Lynn, The Making of the West, Boston, 2007, Vol.2, 2nd Edition

87 Husserl, Edmund, "The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology", Northwestern uni. Press, 1970

88 Huxley, J.S, "Religion without Revelation", Harper & Brothers Publishers, New York, 1927

89 Hyman, Gavin, "A Short History of Atheism", I.B Tauris, London, New York, 2010

90 Kant, Immanuel, A Critique of Pure Reason, Online

91 Kant, Immanuel, The Conflict of the Faculties, Translated by Marry J. Gregor, University of Nebraska Press, London, 1979

92 Kant, Immanuel, What is Enlightenment? Sep 30, 1784, www.columbia.edu

93 Kenny, Anthony, "Ancient Philosophy", Clarendon Press, Oxford, 2004

94 Kenny, Anthony, "Medieval Philosophy", Clarendon Press, Oxford, 2005

95 Kenny, Anthony, "Philosophy in the Modern World", Clarendon Press, Oxford, 2007

96 Kenny, Anthony, "The Rise of Modern Philosophy", Clarendon Press, Oxford, 2006

97 Kenny, Anthony, A New History of Western Philosophy, Oxford, 2004, Vol.1

98 Konner, Joan, " The Atheist's Bible", ISBN 978-0-06-134915-7, N/A

99 Kors, Alan Charles, "Atheism in France, 1650-1729", Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1990

100 Kristeller, Paul Osker, Renaissance Thought, Harper & Row Publishers, New York, 1961

101 Lamartine, Alphonse De, "Atheism among the people", Phillips, Sampson and Company, Boston, 1850

102 Lamont, Corliss," The Philosophy of Humanism", Half-Moon Foundation, Inc. New York, 1997

103 Langford, Jerome J., Galileo, Science and the Church, University of Michigan Press, 1992
104 Lea, Henry Charles, "A History of The Inquisition of the Middle Ages", Cambridge University Press, New York, 2010
105 Lindberg, David C., The Beginnings of Western Science, The University of Chicago Press
106 Lindsay, Thomas M, "A History of The Reformation", Charles Scribner's Sons, New York, 1914 Vol.01-05
107 Lucretius, On the Nature of Things, Translated by Cyril Bailey, Oxford, 1948
108 Madden, Thomas F., Heaven or Heresy, Recorded Books, LLC, Maryland, USA, 2007
109 Mallard, Christopher, " Anti-Thesit: and this is why", 2013, N/A
110 Martin, Michael, "The Cambridge Companion to Atheism", Boston University, Camridge Uni. Press, 2007
111 Marx, karl, introduction to a Contributioin to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, Paris, 1843
112 McCabe, Joseph, " Atheism: The Logic of Disbelief", See Sharp Press, Arizona, 2006.
113 McClelland, J.S, A History of Western Political Thought, Routledge, London, 2005
114 Mcdougall, William, "Modern Materialism", Methuen Co. Ltd., London, 1929
115 McGowan, Dale, "Atheism for Dummies", John Wiley & Sons, Canada, 2013.
116 McGrath, Alister, "The Twilight of Atheism", Doubleday, New York, 2004
117 Merriman, John, A History of Modern Europe, WW Norton & Company, London, 1996
118 Merriman, John, A History of Modern Europe, WW Norton & Company, London, 2010
119 Merryman, John Henry, The Civil Lw Tradition, Standford University Press, California, 2007
120 Mill, John Stuart, "On Liberty", Batoche Books, Kitchener, 2001
121 Moland, Louis, Complete Works of Voltaire, Paris, Vol.10
122 Momerie, A.W, "Agnosticism", William Blackwood and sons, Edinburgh and London, Fourth Edition, N/A
123 More, Henry, An Explanation of the Grand Mystery of Godliness, Flesher & Morden, London
124 Nauert, Charles G., "Historical Dictionary of the Renaissance", The Scarecrow Press, Lanham, 2004
125 Naville, Ernest, "Modern Atheism", Translated by Henry Downton, The Church of England, London, 1865
126 Newton, Isaac, Mathematical Principles of Natural Philosophy, Translated by Andrew Motte, University of California Press, 1934
127 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, The Gay Science, Translated by Walter Kaufmann, Vintage, New York, 1974
128 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, Thus Spoke Zarathustra, Translated by R.J Hollingdale, Penguin Classics Edition, 1969
129 Onfray, Michel, Atheist Manifesto, Arcade Publishing, New York, 2005

130 Paine, Thomas, "The Age of Reason", Freethought Publishing Company, London, 1880
131 Parker, Theodore, "Theism, Atheism and The Popular Theology", American Unitarian Association, Boston, N/A
132 Patrick, Sarah Morgan, Hons. Thesis, "The Godless and the God-Fearing: Atheism and superstition in the early Roman Empire", Appalachian State University, May 2017.
133 Peter, Edward, Inquisition, University of California Press, USA, 1989
134 Plato, "The Republic", Trans. By Jowett, M.A, Oxford, Clarendon Press, N/A
135 Ross, George Macdonald, Starting with Hobbes, Continuum, New York, 2009
136 Rousseau, Jean-Jacques, The Social Contract, 1762, www.gutenberg.org
137 Russel, Bertrand, " A History of Western Philosophy", Routledge, London
138 Russel, Bertrand, " A History of Western Philosophy", Simon & Schuster, N.Y, 4th Printing.
139 Russel, Bertrand, The Basic Writtings of Russell, Edt. By Robert E. Egner and Lester E. Denonn, Routledge Classics, 2009
140 Sabine, G.H, A History of Political Theory, Henry Holt & Company, New York, 1947
141 Sadley, David, The Oxford Handbook of Atheism, Oxford University Press, U.K, 2013
142 Sanford, Fernando, " The scientific method and its limitations", Standford uni. Press, 1899.
143 Santillana, Giorgio, The Crime of Galileo, University of Chicago Press, 1995
144 Sartre, J. Paul, Existentialism is Humanism, Yale University Press, New Haven & London, 2007
145 Schmidt, Francis, The Inconceivable Polytheism: Studies in Reigious Histography, Gordon & Breach Science Publishers, New York
146 Schurman, J.G, "Agnosticism and Religion", Charles Scribner's sons, New York, 1896
147 Scruton, Roger, "A Short History of Modern Philosophy", Routledge, London, 1995
148 Sider, Sandra, "Handbook to Life in Renaissance", Facts on File, Inc., USA, 2005
149 Smart, J.J.C, "Atheism and Theism", Blackwell Publishing, U.K, USA, 2003
150 Smith, George H., "Why Atheism", Prometheus Books, New York, 2000
151 Smith, Graeme, "A Short History of Secularism", I.B Tauris, London, N/A.
152 Stace, W. T, "Religion and the modern mind", J. B Lippincott Company, New York, 1952
153 Stace, W.T, "A Critical History of Greek Philosophy", Macmillan and Co., London, 1920
154 Stausberg, Michael, "Contemporary Theories of Religion", Routledge, London, 2009
155 Stausberg, Michael, Contemporary Theories of Religion, Routledge, London, 2009
156 Sungenis, Roberst A., Galileo Was Wrong, Catholic Apologetics Int. Publishing Inc., 2008
157 Taylor, Charles, "A Secular Age", Harvard University Press, 2007
158 Thomas, Henry, Living iographies of Great Philosophers, Perma Giants, New York
159 Thomsett, Michael C., "The Inquisition", McFarland & Company Inc., London, 2010

160 Thrower, James, "Western Atheism-A Short History", Prometheus Books, New York, 2000

161 Tiner, John Hudon, Isaac Newton, Mott Media, Milford, Michigan, 1975

162 Turberville, A.S., Medieval Heresy & The Inquisition, Crosby Lockwood and Sons, London, 1920

163 Turner, Matthew, Answer to Dr. Priestly's Letters to a Philosophical Unbeliever, London, 1782

164 Viroli, Maurizio, Machiavelli's God, Translated by Antony Shugaar, Princeton University Press, USA, 2010

165 Walters, Kerry, "Atheism-A guide for the perplexed", Continuum, New York, 2010

166 Whitmarsh, Tim, "Battling the Gods", Alfred A. Knopf, USA, 2015

167 Wigelsworth, Jeffrey, "Deism in Enlightenment England", Manchester University Press, New York, 2009

168 Wilson, John G., "Atheism and Theism", J.B Lippincott & Co., Philadelphia, 1883

169 Winn, J. M, "The Collapse of Scientific Atheism", David Bogue, London, 1880

170 Yandell, Keith E., "Philosophy of Religion", Routledge, London, 1999

171 Zeller, Dr. E, "A History of Greek Philosophy", Translated by Alleyne S.F, Longmans, Green, and Co., London, 1881

172 Zuckerman, Phil, "Atheism and Secularity", Praeger, California, 2010